

Atti di Convegni e Seminari

5

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

BERNARD J. F. LONERGAN
TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA

a cura di
CLOE TADDEI FERRETTI



NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
NAPOLI 2010

© Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Palazzo Serra di Cassano
Via Monte di Dio 14, Napoli
www.iisf.it

ISBN 978-88-89946-10-7

INDICE

CLOE TADDEI FERRETTI, <i>Presentazione</i>	7
DONATO FALMI, <i>La collana di Città Nuova "Opere di Bernard Lonergan"</i>	13
SATURNINO MURATORE, <i>La base dell'universalità dei diritti dell'uomo e la struttura cognitiva umana</i>	15
ADOLFO RUSSO, <i>Pluralismo del linguaggio e pluralismo del pensiero</i>	21
ANTONIO TRUPIANO, <i>Oggettività della conoscenza e autenticità del vivere umano nell'itinerario di Bernard Lonergan</i>	33
PASQUALE GIUSTINIANI, <i>I rapporti tra filosofia e teologia nell'orizzonte di Bernard J. F. Lonergan</i>	67
GIUSEPPINA DE SIMONE, <i>Per una sintesi filosofico-teologica: l'importanza dello studio di Bernard Lonergan</i>	81
Gli autori e la curatrice	89
Indice dei nomi	91

CLOE TADDEI FERRETTI

PRESENTAZIONE

Questo volume raccoglie gli interventi, rielaborati, che sono stati offerti in occasione della presentazione, presso la Sezione S. Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, a Napoli, di *Insight: Uno studio del comprendere umano*, l'edizione critica in italiano della maggiore opera filosofica di Bernard J. F. Lonergan (1904-1984).

Si tratta di una nuova traduzione, operata sull'intero materiale (incluse le note editoriali e le varie appendici) dell'edizione critica che era stata condotta a cura di F. E. Crowe e R. M. Doran e pubblicata da University of Toronto Press di Toronto nel 1992, all'interno della collana in 25 volumi *Collected Works of Bernard Lonergan*, di cui F. E. Crowe e R. M. Doran sono Editori Generali, come quinta edizione dell'opera *Insight: A Study of Human Understanding*, la cui prima edizione, pubblicata da Longmans, Green & Co. di Londra, risale al 1957.

Insight è un'opera filosofica in cui, negli ultimi nove dei dieci capitoli della seconda parte dedicata all'intellezione in quanto conoscenza, Lonergan procede ad acquisizioni riguardanti, in successione, la fondamentale nozione dell'essere e la nozione di oggettività, la metafisica dell'essere proporzionato all'umano conoscere, la possibilità dell'etica dal punto di vista della libertà e della responsabilità, l'affermazione dell'esistenza dell'Essere trascendente, il problema del male e l'esistenza della sua soluzione¹. Si tratta di acquisizioni che hanno come premessa, nei dieci capitoli della prima parte, lo studio dell'intellezione (quella diretta, che conduce a definizioni, e quella riflessiva, che conduce a giudizi) in quanto attività, considerata sia in ambito filosofico, logico, matematico, scientifico sia in quello del senso comune².

Il punto di snodo si ha con il primo capitolo della seconda parte, quello riguardante l'auto-affermazione del soggetto in quanto conoscente³, alla quale il lettore

¹ Cf B. J. F. Lonergan, *Insight: Uno studio del comprendere umano*, tr. it., S. Muratore e N. Spaccapelo, edd., Città Nuova, Roma 2007 (originale ingl. 1957), pp. 456-906. Cf anche R. M. Liddy, *Startling Strangeness. Reading Lonergan's Insight*, University Press of America, Lanham 2007, pp. 139-196; S. Muratore, *Filosofia dell'essere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, pp. 171-272.

² Cf B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 37-418. Cf anche R. M. Liddy, *Startling Strangeness*, cit., pp. 77-225; S. Muratore, *Filosofia dell'essere*, cit., pp. 288-396.

³ Cf B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 421-455. Cf anche R. M. Liddy, *Startling Strangeness*, cit., pp. 127-138; W. A. Mathews, *Lonergan's Quest. A Study of Desire in the Authoring of Insight*,

viene invitato dopo aver percorso il tragitto delineato nei primi dieci capitoli. Lo stesso Lonergan aveva percorso negli anni precedenti il cammino che era culminato con la sua auto-affermazione come conoscente⁴, prima di proporlo al lettore di *Insight*. Sia nell'Introduzione sia nell'Epilogo dell'opera egli afferma che il comprendere ciò che è il comprendere costituisce la ferma base per ogni ulteriore sviluppo del comprendere⁵. Dopo un lungo studio delle fonti primarie del pensiero di Tommaso d'Aquino, durato undici anni⁶, Lonergan aveva acquisito la convinzione che già questo autore avesse posto a fondamento della conoscenza dell'anima l'esperienza del fatto che il singolo soggetto comprende⁷ e ritenesse, inoltre, che afferrare la natura dei propri atti di comprendere fosse il modo giusto per comprendere la psicologia di Aristotele⁸.

Si tratta di una prospettiva originale, centrata sul comprendere ciò che è il comprendere, e diversa dalla prospettiva di altri autori, che, analizzando le varie modalità in cui si realizza l'*insight*, lo considerano essenzialmente come rimozione di un blocco mentale, riorganizzazione dell'informazione visiva, riformulazione e soluzione di un problema⁹. Lonergan considera piuttosto che «l'intellezione fa da perno tra il concreto e l'astratto», è il «perno tra immagini e concetti», «l'astrazione è un arricchimento che va oltre il campo sensibile», «il comprendere rappresenta un grado [...] ulteriore di libertà» e «mediante l'intellezione, gli elementi dell'immagine vengono intelligentemente uniti e posti in relazione»¹⁰; infine, egli attribuisce un ruolo centrale all'apporto dell'affermazione razionale¹¹.

È, comunque, importante la svolta antropologica operata da Lonergan, nel senso che egli àncora l'ambito della teoria, inclusa la metafisica, all'ambito dell'interiorità. La stessa esigenza di un controllo metodologico che abbia una portata universale, cioè non limitata a campi particolari, trova la base per la sua pos-

University of Toronto Press, Toronto 2005, pp. 299-303; S. Muratore, *Filosofia dell'essere*, cit., pp. 273-288.

⁴ Cf B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., p. 925.

⁵ Cf B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., rispettivamente pp. 26, 925.

⁶ Cf B. J. F. Lonergan, *Grazia e libertà. La grazia operante nel pensiero di S. Tommaso*, tr. it., N. Spaccapelo, a cura di, PUG, Roma 1970 (originale ingl. 1971, dalla tesi di dottorato del 1940, poi una serie di articoli del 1940-1942); Id., *Conoscenza e interiorità: Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso*, tr. it. (di G. B. Sala), N. Spaccapelo e S. Muratore, edd., Città Nuova, Roma 2004 (originale ingl. 1967, da una serie di articoli del 1947-1949).

⁷ Cf B. J. F. Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, cit., pp. 116-117, 258; Id., *Insight: Preface to a Discussion*, in *Collection*, F. E. Crowe e R. M. Doran, edd., University of Toronto Press, Toronto 1993, pp. 142-152, in particolare 143; Id., *Christ as Subject: A Reply*, in *Collection*, cit., pp. 153-184, in particolare 175; Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* 1, q 88, a 2, ad 3m.

⁸ Cf B. J. F. Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, cit., pp. 116-117; Tommaso d'Aquino, *In III De Anima*, lect. 9, § 724; Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1170a 29-34.

⁹ Cf, per esempio, R. J. Sternberg e J.E. Davidson, edd., *The Nature of Insight*, MIT Press, Cambridge, MA, London, UK 1996, *passim*.

¹⁰ B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 40, 46, 141, 358, 613.

¹¹ Cf S. Muratore, *Filosofia dell'essere*, cit., pp. 245-272.

sibilità di realizzazione non nei primi principi della metafisica, ma nella struttura dinamica della conoscenza, nello schema fondamentale delle operazioni mentali, coscienti e intenzionali, del soggetto¹². È con questa impostazione che poi si sviluppa l'altra importante opera di Lonergan, *Method in Theology*¹³, intesa come invito al rinnovamento del metodo teologico a partire dalle precedenti acquisizioni in campo epistemologico operate in *Insight*, e nella quale una funzione rilevante è assunta dalle categorie "valore", "significato", "coscienza", "orizzonte", "storicità".

D'altra parte, l'importanza attribuita da Lonergan all'auto-affermazione del soggetto conoscente non significa che egli consideri il soggetto come una monade, ché, anzi, in *Insight*, in *Method in Theology* e in varie altre sue opere¹⁴ egli pone in risalto anche il ruolo giocato dall'intersoggettività, a partire da quella spontanea fino alla relazionalità intenzionale, nel costituirsi sia di una soggettività matura sia di valide comunità interpersonali, civili e culturali. Va segnalato, infine, il suo fecondo confronto critico con l'esistenzialismo¹⁵ e con altre correnti filosofiche della modernità.

Quanto alla nuova traduzione in italiano di *Insight*, essa è frutto dell'impegno coordinato di un gruppo di cultori del pensiero di Lonergan, avvenuto con un contributo della CEI; essa è frutto anche del successivo lavoro, da parte di un gruppo ristretto, di revisione e di arricchimento con numerose nuove note editoriali, che mettono in rilievo lo sviluppo del pensiero di Lonergan e le sue relazioni con l'opera sia filosofica che scientifica di altri Autori, lavoro che è stato il risultato di una ricerca, affidata dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici al Prof. S. Muratore. La *Prefazione dei Curatori* di *Insight*, S. Muratore e N. Spaccapelo, scritta da S. M., chiarisce le tappe, i criteri impiegati e le persone impegnate per questa complessa realizzazione.

La nuova traduzione è stata pubblicata da Città Nuova di Roma nella collana *Opere di Bernard J. F. Lonergan* (corrispondente alla collana di University of Toronto Press), che è sotto l'alto patronato del Cardinale Carlo Maria Martini ed è diretta da N. Spaccapelo e S. Muratore. È stata pubblicata nel 2007, cinquant'anni dopo la pubblicazione della prima edizione inglese, ed è stata presentata in quello stesso anno il 17 dicembre, cioè nel giorno anniversario della nascita di Lonergan.

¹² Cf S. Muratore, *Lonergan, Bernard Joseph (1904-1984)*, in G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede: Cultura Scientifica, Filosofia e Teologia*, vol. 2, Urbaniana University Press, Città del Vaticano - Città Nuova, Roma 2002, pp. 1918-1922.

¹³ B. J. F. Lonergan, *Method in Theology*, Darton, Longman & Todd, London 1972; tr. it. (di G. B. Sala) *Il Metodo in Teologia*, N. Spaccapelo e S. Muratore, a cura di, Città Nuova, Roma 2001.

¹⁴ Per una rassegna, cf C. Taddei Ferretti, *Intersubjectivity in the Thought of Bernard Lonergan and in Cognitive Science*, in Ead., *Going Beyond Essentialism: Bernard J. F. Lonergan. An Atypical Neo-Scholastic*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2010, in corso di pubblicazione.

¹⁵ Cf B. J. F. Lonergan, *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*, Ph. J. McShane, ed., CWL 18, University of Toronto Press, Toronto 2001.

Inoltre, allo scopo di approfondire ulteriormente la riflessione – dal punto di vista teorico e da quello delle applicazioni a molteplici campi del sapere e a nuovi problemi pratici, propri dell'attuale pluralismo culturale – sia su *Insight*, l'opera filosofica fondamentale di Lonergan, sia su vari aspetti del complesso del pensiero di questo filosofo, metodologo, teologo e studioso di macroeconomia¹⁶, dal 13 al 15 Maggio 2008 si è svolto il Seminario Internazionale *Going Beyond Essentialism: Bernard J. F. Lonergan, an Atypical Neo-Scholastic* nella sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, il prestigioso Palazzo Serra di Cassano di Napoli, che tanta parte ha avuto nella storia della città e, in particolare, della Repubblica Napoletana del 1799.

A questo Seminario Internazionale – che è stato promosso dall'Avvocato Gerardo Marotta, Presidente dello stesso Istituto, e dal Prof. Saturnino Muratore, Direttore del Seminario Permanente di Epistemologia nell'Istituto di Filosofia alla Sezione S. Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, ed è stato finanziato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – hanno portato il loro contributo numerosi studiosi convenuti da istituzioni di varie parti del mondo, dal Canada, Cile, Germania, India, Irlanda, Israele, Italia ed USA per le relazioni su invito e dal Cile e Italia per le comunicazioni offerte.

In seguito, sono stati sviluppati gli articoli qui raccolti. Essi riprendono, ampliandoli, gli interventi relativi alla presentazione, presso la Sezione S. Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, del nuovo volume di *Insight* in italiano. Questi saggi sono centrati sul pensiero di Bernard Lonergan e intendono mettere in luce il significato, per la cultura di oggi, della produzione teorica di questo fecondo Autore.

Donato Falmi delinea le caratteristiche della nuova edizione critica di *Insight* e descrive il ruolo che il pensiero di Lonergan, che è oggetto di un'ampia riflessione filosofica in ambito internazionale, deve poter assumere anche nel dibattito filosofico in atto in Italia, grazie alla casa editrice Città Nuova di Roma, che sta pubblicando la collana in venticinque volumi *Opere di Bernard J.F. Lonergan*.

Saturnino Muratore prende in considerazione il riconoscimento dei diritti che sono comuni ad ogni persona indipendentemente dalle notevoli differenze di ordine biologico o culturale esistenti nell'umanità. Egli pensa che base dei diritti comuni non sia una immutabile natura concepita in modo essenzialistico e definibile una volta per tutte, ma una natura concepita euristicamente, il fondamento della quale è costituito dallo schema delle operazioni coscienti e intenzionali del

¹⁶ Cf B. J. F. Lonergan, *For a New Political Economy*, Ph. J. McShane, ed., CWL 21, University of Toronto Press, Toronto 1998.; Id., *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*, F. G. Lawrence, P. H. Byrne e Ch. C. Hefling Jr, edd., CWL 15, University of Toronto Press, Toronto 1999. Lo studio di questo argomento da parte di Lonergan ha abbracciato un periodo che va dagli anni '30 del XX secolo al 1983.

soggetto, che sono state approfondite da Lonergan e che hanno un carattere transculturale.

Adolfo Russo analizza la relazione tra pensiero e parola, nonché il pluralismo di pensiero e linguaggio come è trattato in alcune opere di Lonergan, specialmente in relazione al linguaggio religioso, e considera, sullo sfondo dell'antico problema della dialettica tra un principio unificante e una pluralità di esperienze, la modernità della visione di Lonergan riguardo all'accordo tra sviluppo della conoscenza e sviluppo del linguaggio.

Antonio Trupiano esamina, all'interno della relazione tra oggettività della conoscenza e autenticità del vivere umano secondo Lonergan, l'attuale contesto culturale, la storicità, l'assolutezza della conoscenza raggiunta con l'afferrare un virtualmente incondizionato, la svolta verso il soggetto, il problema dell'interpretazione, le deformazioni individuali e di gruppo, il rapporto tra soggetto e orizzonte, la priorità del soggetto esistenziale, il percorso ascendente da esperienza a decisione e quello discendente da valori a esperienza.

Pasquale Giustiniani sviluppa una particolareggiata analisi critica del saggio *Philosophy and Theology* (in *A Second Collection*) che, scritto da Lonergan nel contesto dell'"aggiornamento" voluto da Giovanni XXIII, conduce sia a una comprensione storica e dialettica degli enunciati di fede, senza cadere nel relativismo, sia a una nuova relazione tra teologia e filosofia, due *atti secondi* rispetto a fede e ragione, anche in vista di una svolta nel metodo della teologia.

Giuseppina De Simone mette in evidenza, all'interno del pensiero di Lonergan, la possibilità di una sintesi tra filosofia e teologia, e delinea il tragitto di auto-trascendenza da parte del soggetto verso l'oggettività conoscitiva. Inoltre, considera l'unità della coscienza e l'intenzionalità nella molteplicità e continuità dei processi cognitivi, come anche l'integrazione di ciò che è intellettuale, ciò che è morale e ciò che è religioso.

Come iniziativa congiunta dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e della Marquette University, Milwaukee, Wisconsin, i testi qui raccolti vengono messi a disposizione anche sul sito www.lonerganresource.com del Marquette Lonergan Project, diretto da Robert M. Doran, Professore della cattedra Emmett Doerr di Sistematica teologica alla Marquette University, co-fondatore e già Direttore del Lonergan Research Institute, Toronto.

In quanto organizzatrice della presentazione dell'edizione critica di *Insight* in italiano, desidero ringraziare vivamente il Prof. Giuseppe Manca, Vice Preside della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale e della sua Sezione S. Luigi, Napoli, ove il volume è stato presentato; il Prof. Carlo Greco, all'epoca Direttore dell'Istituto di Filosofia della Sezione S. Luigi; il Prof. Roberto Del Riccio, Rettore del *Collegium Professorum*, S. Luigi; il Prof. Vito Nicola Mossa, all'epoca Segretario della Sezione S. Luigi; le varie persone della Sezione S. Luigi; e, in particolar modo, i sei relatori che, intervenendo con i loro contributi critici, hanno reso prezioso l'evento della presentazione.

Per quello che riguarda questo volume, che contiene gli articoli rielaborati relativamente ai contributi offerti in occasione della presentazione di *Insight*, il mio fervido ringraziamento va all'Avvocato Gerardo Marotta, che, da anni attento estimatore delle opere di Lonergan e promotore delle ricerche dirette dal Prof. Saturnino Muratore in vista dell'edizione critica di *Insight* e di *Method in Theology* di Lonergan, ha voluto la pubblicazione – finanziata dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – delle relazioni, che sono qui raccolte, come mezzo per la diffusione del pensiero di questo Autore in ambito sia laico sia religioso e come stimolo per ulteriori approfondimenti; ringrazio vivamente il Prof. Antonio Gargano dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, che con la sua competenza e disponibilità ha reso concretamente possibile la pubblicazione del volume; ringrazio le varie persone dell'Istituto per la loro fattiva cooperazione; sono sinceramente grata ai sei autori per il loro impegno e la loro pazienza nel produrre i lavori venuti a costituire gli approfondimenti che qui compaiono.

Quanto alla concomitante collocazione dei vari interventi sul sito lonerganiano, sono particolarmente grata al Prof. Robert M. Doran per questa sua iniziativa ed anche per il costante coinvolgimento nel sostenere attraverso il suo consiglio le attività connesse con la preparazione dell'edizione critica in italiano di *Insight*, con la sua presentazione e col Seminario Internazionale.

DONATO FALMI

LA COLLANA DI CITTÀ NUOVA
«OPERE DI BERNARD J.F. LONERGAN»

Per diversi motivi sono contento di intervenire a questa presentazione di un libro¹ che, senza esitazione, possiamo definire una delle opere filosofiche più importanti del XX secolo. Sono contento perché con questo appuntamento giunge a compimento un percorso che il Prof. Saturnino Muratore ha portato avanti anche sotto forma di laboratorio triennale di approfondimento proprio su *Insight* e di successiva quadriennale revisione critica, il tutto finalizzato alla realizzazione di una nuova e più attuale traduzione della stessa opera, caratterizzata da coerenza interna e da un apparato critico con riferimenti alle altre opere dell'autore e a quelle di altri autori. Sono altresì contento perché con la presentazione di questa opera si ridà il giusto posto nel dibattito filosofico italiano a un autore che, fondamentale nella riflessione filosofica internazionale, sembra non godere in Italia dell'attenzione che merita. Nei confronti della figura e dell'opera di Bernard J. F. Lonergan si registra, infatti, in questi ultimi anni un interesse crescente in tutto il mondo (come testimonia la promozione di numerose iniziative seminariali e di progetti di studio, per esempio l'evento che si è avuto per il centenario della nascita di Lonergan all'Università Gregoriana nel novembre 2004, *Lonergan's Centenary*, organizzato e diretto dal Prof. Natalino Spaccapelo).

Numerosi sono anche i centri di ricerca che si occupano della redazione e pubblicazione delle opere ancora inedite di questo autore, o dell'aggiornamento della bibliografia, con i saggi, gli articoli e le tesi continuamente prodotte. Anche i nuovi mezzi di comunicazione mostrano l'interesse internazionale per l'Opera lonerganiana: vedi gli innumerevoli siti internet, curati dagli stessi istituti di ricerca che se ne occupano, tra cui il Lonergan Institute del Boston College, il Lonergan Institute for the «Good Under Construction» a Washington DC, il Los Angeles Lonergan Center e infine il Lonergan Center australiano, con sede a Sidney, oltre al fondamentale Lonergan Research Institute, con sede a Toronto, in Canada. L'Italia rappresenta attualmente un'eccezione difficile da spiegare. Lonergan è vissuto in Italia, ha studiato ed ha insegnato a Roma, all'Università

¹ B. J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, F. E. Crowe e R. M. Doran, a cura di, CWL 3, Toronto University Press, Toronto 1992 (originale inglese 1957), tr. it. *Insight: Uno studio del comprendere umano*, S. Muratore e N. Spaccapelo, a cura di, Città Nuova, Roma 2007.

Gregoriana, per ben dodici anni, a partire dal 1953; tuttora proprio a Roma, presso la stessa Pontificia Università Gregoriana, vengono conservati numerosi scritti del filosofo, molti dei quali inediti, che con pazienza e attenzione vengono progressivamente catalogati, sotto la guida del prof. Natalino Spaccapelo. Dicevamo che, in Italia, Lonergan non gode ancora dell'interesse che merita, ingiustamente non è presente nella maggior parte dei manuali di Storia della Filosofia, nemmeno nelle *Garzantine*! La sua produzione è considerata forse troppo teologica, non tenendo nel dovuto conto che Lonergan ha lasciato numerosi scritti comprendenti non solo opere di filosofia, teologia e metodologia, ma addirittura studi medievali, storici, economici e pedagogici. Il merito della nostra collana di Città Nuova² mi pare proprio quello di proporre l'opera omnia di un autore (come in qualche modo Rosmini per l'800) che ha saputo tenere insieme e assicurare l'unità dei diversi saperi sotto una nuova prospettiva metodologica, capace di prendere in considerazione scienze naturali, studi umani, ricerca storica, riflessione filosofica e mentalità scientifica, non rinunciando alla tradizione, avvalendosi anzi pienamente degli strumenti del pensiero classico, antico e medievale, per la lettura e la soluzione dei quesiti posti dalla modernità. In un'epoca di specializzazioni, tale pretesa può sembrare arrogante o almeno inattuale. Mi sembra, invece, che proprio l'apertura al trascendente, che tutti gli scritti lonerganiani lasciano come possibile, mai ponendola come immotivata e irrazionale, sia la chiave per pervenire ad una vera *universitas* dei saperi. Ci auguriamo quindi che anche la pubblicazione di *Insight*, così come di tutta l'opera omnia di Lonergan, possa porre nella giusta luce e dare il posto che merita a un autore che sembra avere anticipato vie (per esempio, la possibilità di ripensare la fenomenologia o l'ermeneutica) che ancora la riflessione filosofica e teologica deve imparare ad intraprendere.

Mi permetto quindi di condividere un'impressione, forse troppo generica e inopportuna vista la presenza dei massimi interpreti del grande pensatore canadese. Mi pare che *Insight* rappresenti una proposta di ritorno a sé, per aprirsi agli altri in una nuova capacità di comprendere l'alterità. Il metodo proposto dall'autore per ri-trovare, ri-appropriarsi della propria coscienza, della propria mente sembra un metodo strutturalmente e fondamentalmente relazionale, tendente ad una interiorità capace di com-prendere le diverse forme di alterità rappresentate dai diversi saperi e fondamentalmente, e forse in modo più profondo, rappresentate dai diversi modi di relazionarsi al mondo e di leggere il mondo. Quindi, a partire dai diversi gradi di coscienza che l'umanità ha saputo proporre e che continua a proporre, si ha un metodo relazionale intrinsecamente aperto agli altri, all'Altro.

² *Opere di Bernard J. F. Lonergan. Un Organon per una nuova epoca della storia*, N. Spaccapelo e S. Muratore, direttori editoriali. La collana, in 25 volumi in corso di pubblicazione, traduce le *Collected Works of Bernard Lonergan*, F. E. Crowe e R. M. Doran, general editors, Toronto University Press, Toronto, in corso di pubblicazione.

LA BASE DELL'UNIVERSALITÀ DEI DIRITTI DELL'UOMO
E LA STRUTTURA COGNITIVA UMANA

1. *I diritti dell'uomo*

Un alieno che volesse documentarsi sulle forme di vita «umane» presenti oggi sulla superficie del nostro pianeta sarebbe, a dir poco, sconcertato. Nella foresta amazzonica (ma anche nel Borneo, Nuova Guinea e in Oceania) troverebbe forme di vita ancestrali: uomini nudi, lance e frecce, insediamenti «primitivi», in un contesto naturale ricco di vegetazione e di molteplici forme di vita animale.

Ben diversa la situazione nelle aree più antropizzate del pianeta. Megalopoli immense ... inquinamento ambientale spaventoso ... In alcuni siti troverebbe addirittura l'evidenza per la realizzazione di progetti ambiziosi concernenti l'esplorazione dello spazio esterno, non solo attraverso telescopi e radiotelescopi, ma anche attraverso sonde e navicelle spaziali.

Un'analisi più ravvicinata non mancherebbe di evidenziare differenze culturali notevolissime, unite a una grande mobilità, a flussi migratori consistenti, con interazioni che inducono a parlare ormai di un «villaggio globale».

La constatazione del permanere di molteplici differenze si affianca, così, alla ricerca e al riconoscimento di elementi comuni. Questo riconoscimento ha portato a parlare di «diritti dell'uomo», un modo di esprimersi prodottosi faticosamente nella cultura occidentale, attraverso lotte e chiarificazioni che hanno finito per imporsi e ridimensionare le stesse pretese dell'Occidente. Un vivere rispettoso delle diversità sembra non possa prescindere dal riconoscimento di una pari dignità, di diritti inalienabili della persona umana.

Il riconoscimento dei diritti dell'uomo – di ogni uomo nello spazio e nel tempo, al di là (e nonostante) qualsiasi differenza (di età, di sesso, di cultura ...) – è dunque il frutto di un processo storico molto articolato e complesso, che ha caratterizzato lo sviluppo della cultura occidentale e ha trovato una sua espressione in istituzioni mondiali e in dichiarazioni che possono essere considerate pietre miliari nel cammino di crescita dell'umanità¹.

¹ Il 10 dicembre 1948 la «Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo» è stata adottata da parte delle Nazioni Unite. Cf anche M. Flores, *Storia dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2008.

Se però la cultura occidentale ha potuto trovare una forte ispirazione a questo riconoscimento nelle sue radici filosofiche e religiose, ben diversa è la situazione che si presenta oggi, all'inizio del terzo millennio, con l'imporsi sulla scena mondiale del fondamentalismo islamico e l'affacciarsi di nazioni toccate solo marginalmente dal Cristianesimo, quali la Cina e l'India.

Con quali occhi possiamo allora guardare al futuro, una volta riconosciute le differenze culturali e la complessità dei processi in atto? L'apporto dell'Occidente può spingersi oltre lo sviluppo dei saperi scientifici e delle tecnologie? C'è, in particolare, un patrimonio culturale che può essere invocato e valorizzato, in vista di una crescita umana autentica?

Venute meno le costruzioni ideologiche che parlavano di un progresso generalizzato e inarrestabile, tutto sembra essere lasciato al libero gioco delle varie forze in campo. Di conseguenza, gli scenari che si dischiudono per un futuro prossimo appaiono oggi tutt'altro che rassicuranti, mentre il futuro remoto sembra sfuggirci completamente di mano.

Ancorata a una specifica tradizione, la cultura occidentale continua, ciò nondimeno, a parlare di «diritti» dell'uomo e si sforza di promuoverli nel contesto generale. Al tempo stesso si è fatta più rispettosa delle diversità e più disposta a riconoscere ed accettare il diverso, senza pretendere una totale omologazione.

Le differenze biologiche di età, di genere, di colore della pelle, così come le differenze di cultura non sono ritenute determinanti nei confronti di uno Stato moderno e dei moderni Organismi internazionali. La radice ultima di questo riconoscimento è religiosa e di principio. La tradizione culturale dell'Occidente parla infatti di un Dio creatore e vede nell'intellettualità-razionalità-moralità della persona umana la base di una dignità e di una differenza da altri viventi che induce a considerare ininfluenti tutte le altre differenze.

D'altra parte le visioni atee, tuttora consistenti nel marxismo cinese, hanno mostrato i loro limiti storici, sia nelle regioni comuniste dell'est europeo sia nelle vicende e nelle tragedie rivoluzionarie dell'Indocina vietnamita, cambogiana, birmana, nella guerriglia filippina e nelle vicende rivoluzionarie cubane e di altre nazioni del Centro e del Sud America.

Comunque, il riconoscimento delle differenze culturali non impedisce né pregiudica il riconoscimento di una «dignità», di uno *status* di «persona» che garantisce il riconoscimento di «diritti» fondamentali. L'Occidente si fa garante di tali fondamentali acquisizioni e cerca di difenderle e garantirle nei confronti di altre visioni e tradizioni. Una sua peculiarità è di sostenere e giustificare questa visione indipendentemente da un credo religioso particolare, come potrebbe essere l'ebraismo, il cristianesimo, l'islamismo.

Eppure, se questo riconoscimento dei diritti dell'uomo è un traguardo da salvaguardare contro derive tradizionaliste, si può anche essere non del tutto soddisfatti di questo risultato. Parlare, infatti, di «diritti dell'uomo» può sembrare il retaggio di una visione essenzialista e fissista; sarebbe come voler proiettare su una

superficie bidimensionale una realtà che è, invece, pluridimensionale e in continuo movimento.

2. Una visione non essenzialista della natura umana

Concezioni inadeguate possono essere riportate alla visione essenzialista, che parla di una natura comune e immutabile, contrastante con il riconoscimento di un processo evolutivo. Secondo tale visione, le differenze culturali vengono considerate accidentali nei confronti di un'essenza che sarebbe comune e immutabile in quanto identificabile con la «natura», e sarebbe per tale natura che tutti gli uomini nascono uguali.

Questa concezione ha supportato profondi riconoscimenti e cambiamenti nella cultura occidentale, ma ha mostrato i suoi limiti con la scoperta della «storicità» dell'uomo e dell'importanza della «cultura». Oggi noi parliamo di «transculturalità», il che equivale a dare per scontata la storicità del vivere umano, e riconosciamo l'esistenza sia dei processi culturali sia delle loro differenze.

Lasciando, quindi, cadere la lettura essenzialista e fissista della «natura umana», accreditata dalla neoscolastica filosofica con la sua metafisica tradizionale, il filosofo e teologo canadese Bernard Lonergan era indotto a pensare l'uomo in prospettiva storica, vale a dire nel rispetto delle sue differenze culturali, a interpretare l'uomo nel contesto dei processi concreti dell'evoluzione cosmica e biologica e, soprattutto, dell'evoluzione storica e culturale. Per comprendere, allora, ciò che è costante, la natura, basta studiare qualsiasi individuo, ma per comprendere ciò che è variabile, la storicità, bisogna prendere in considerazione ogni caso nella sua singolarità².

Per Lonergan, base ultima di riferimento per una comprensione dell'uomo cessava così di essere la rete concettuale della metafisica tradizionale e diveniva, invece, la stessa struttura operativa della soggettività interrogante, che Lonergan indicherà come «lo schema-base delle operazioni coscienti e intenzionali». Solo un riconoscimento dell'operatore intellettuale – dei dinamismi costitutivi della mente, in quanto desiderio di conoscere, domanda, apertura³ – consente, infatti, di cogliere quell'apertura che sancisce una differenza da altri primati e spiana la strada al riconoscimento dell'uomo come «persona», cioè come emergenza terminale nel contesto dell'evoluzione cosmica e dell'evoluzione biologica sulla Terra.

² Cf B. J. F. Lonergan, *Natural Right and Historical Mindedness*, in *A Third Collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan, S.J.*, F. E. Crowe, ed., Paulist Press, New York / Geoffrey Chapman, London 1985, pp. 169-183, in particolare p. 171.

³ Cf B. J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, F. E. Crowe e R. M. Doran, edd., CWL 3, University of Toronto Press, Toronto 1992 (1957¹), pp. 493-494, 555, 570, 659-660; tr. it. *Insight: Uno studio del comprendere umano*, S. Muratore e N. Spaccapelo, edd., Città Nuova, Roma 2007, pp. 599, 673, 690, 796.

L'intellettualità ci si presenta, infatti, come concreta capacità di porre il singolo individuo in rapporto con l'intero, in grado non solo di dire il tutto, ma di rapportarsi a ciò che è ultimo e definitivo. L'esperienza morale e quella religiosa danno un volto a questo carattere terminale dell'uomo: l'uomo in grado di sentire il richiamo dell'Eterno, e non riducibile a parametri spaziali e temporali.

3. *La struttura cognitiva umana come base dell'universalità dei diritti dell'uomo*

Di fronte a un concetto di natura umana come un'essenza ben precisa, un'entità metafisica definitivamente strutturata, un tutto armonico e coerente che precede qualsiasi libera attività umana, va piuttosto messo in risalto, invece, l'aspetto euristico della natura umana⁴. Il termine «natura», riferito all'essere umano, alla sua intenzionalità, alla sua coscienza morale, ha cioè il significato di una nozione euristica fondamentale, nel senso che si riferisce a un'intelligibilità immanente, costitutiva, non conosciuta totalmente, ma solo anticipata genericamente in modo euristico. Questa intelligibilità è relativa alla totalità di una molteplicità e disparità di dati pertinenti; ad essa si perviene sia mediante una varietà di indagini conoscitive su tutto quello che ancora resta da conoscere sia mediante un'integrazione dei vari risultati ottenuti e l'anticipazione del non ancora conosciuto. Tali indagini conoscitive vanno portate avanti nelle varie aree scientifiche e filosofiche, ognuna rivolta a una diversa componente della «natura umana» e ognuna utilizzante il suo proprio metodo particolare.

D'altra parte, ciò che è propriamente e attualmente umano è l'originaria e costitutiva capacità di senso, che procede come un'esigenza dall'intenzionalità e che non va confusa con il senso particolare escogitato in modi molteplici nelle varie situazioni. Inoltre, l'essere umano è in gran parte l'artefice di se stesso e della propria storia, per cui non può essere definito a prescindere dalla sua storia e, quindi, dalla sua cultura. A questo punto, la capacità di senso, anche se si manifesta a livello culturale, va considerata un fatto naturale, una componente costitutiva della struttura funzionale umana, ma tale da non consentire di concepire l'essere umano come un tutto conchiuso e definibile una volta per tutte. Va, però, chiarito anche che la capacità di senso ha valore normativo relativamente alla molteplicità delle sue possibili realizzazioni e che, quindi, l'intenzionalità è un dinamismo intrinsecamente normativo.⁵

Lonergan interpreta il conoscere umano come un insieme strutturato di operazioni ricorrenti e cumulative, riconducibili a tre livelli fondamentali⁶, che emer-

⁴ Cf S. Muratore, *Sull'opposizione natura-cultura*, in «Rassegna di Teologia» 18 (1976), pp. 70-75.

⁵ Cf *ibidem*.

⁶ Cf B. J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, cit., Part One; tr. it. *Insight: Uno studio del comprendere umano*, cit., Parte Prima.

gono nel processo di sviluppo a partire da un livello di base offerto dall'esperienza sensibile. L'esperienza sensibile trova il suo fondamento nella sensibilità e si configura come uno schema dinamico di operazioni che aprono l'uomo a un mondo-ambiente. Tutto ciò fornisce il significato di base per il termine «reale», inteso come il già-qui-ora, rilevante per il vivere biologico. Il tipicamente umano emerge a livello di intellettualità e si presenta con atteggiamenti e operazioni schematizzabili come meraviglia, intellesione, concettualizzazione. Questa emergenza dischiude dimensioni ulteriori per il conoscere e il vivere dell'uomo, il quale può così situarsi all'interno del contesto ultimo e definitivo della realtà totale: l'universo dell'essere e del valore. L'intellettualità trova il suo compimento ai livelli della razionalità e moralità, allorché emergono le domande che concernono l'affermare razionale e l'agire responsabile.

La struttura ha un carattere essenzialmente euristico⁷, non contenutistico; essa, cioè, si rapporta a contenuti che vanno progressivamente determinati attraverso il suo esercizio. Tutto ciò porta Lonergan a distinguere, nelle strutture, tra componenti trascendentali e componenti categoriali⁸. La struttura di base resta aperta a molteplici arricchimenti e ricodificazioni, al punto che è possibile parlare di tipi diversi di strutture euristiche emerse nel tempo. Lonergan, oltre a presentare il conoscere ordinario come una tipica struttura euristica, caratterizzante l'uomo di ogni epoca e cultura, individua quattro anticipazioni euristiche di base, caratterizzanti il conoscere di tipo esplicativo, relative ai metodi fondamentali classico, statistico, genetico e dialettico⁹. È possibile anche distinguere tra (i) nozione euristica e (ii) struttura euristica: l'elemento comune è dato dall'anticipazione di qualcosa che è in qualche modo nota, anche se non ancora adeguatamente conosciuta¹⁰.

Alla base di tutto va posta la nozione dell'essere, identificabile con la stessa soggettività interrogante. In breve, il dinamismo intenzionale della coscienza pone il soggetto in rapporto con la totalità, la quale si trova, così, anticipata nelle stesse dinamiche intenzionali. L'esercizio rende questa anticipazione sempre più ricca e pertinente e ha, così, modo di differenziarsi.

Possiamo, infine, affermare che la struttura dinamica delle operazioni coscienti e intenzionali, che è una struttura di base, ha un carattere chiaramente transculturale.

⁷ Lonergan chiarisce anche che «mentre l'identità del concetto euristico forma il principio unificante in una serie di spiegazioni successive, nondimeno può esserci uno sviluppo nei concetti euristici stessi. Perciò, la scoperta della significatività della misura condusse a uno spostamento dalla vaga «natura di ...» alla precisa «funzione indeterminata da determinare»: *ibidem*, p. 759; tr. it., p. 914.

⁸ Cf B. J. F. Lonergan, *Method in Theology*, Darton, Longman & Todd, London 1972, pp. 11-12; tr. it. (di G. B. Sala) *Il Metodo in Teologia*, N. Spaccapelo e S. Muratore, a cura di, Città Nuova, Roma 2001, pp. 41-42.

⁹ Cf B. J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, cit., pp. 509-510, 766-767; tr. it. *Insight: Uno studio del comprendere umano*, cit., pp. 617, 922.

¹⁰ Cf *ibidem*, p. 417; tr. it., pp. 511-512.

turale. Questo è in linea con il pensiero di Lonergan, secondo il quale la natura può essere considerata il principio immanente del continuo processo di auto-trascendimento, che inizia prima della coscienza sviluppandosi attraverso la sensibilità, l'intelligenza, la riflessione razionale, la deliberazione responsabile ed oltre, fino allo stato dinamico di essere innamorati senza restrizioni che conduce al superamento (nel senso di *sublation*) di ciò che precede¹¹; la fonte del diritto naturale si trova, allora, nelle norme immanenti nell'intelligenza, giudizio, valutazione e affettività umane¹².

Possiamo, quindi, concludere che è la mente umana, in quanto schema dinamico delle operazioni coscienti e intenzionali con carattere transculturale, ad essere la base dell'universalità dei diritti dell'uomo.

¹¹ Cf B. J. F. Lonergan, *Natural Right and Historical Mindedness*, cit., in particolare pp. 174-175.

¹² Cf *ibidem*, p. 176.

ADOLFO RUSSO

PLURALISMO DEL LINGUAGGIO
E PLURALISMO DEL PENSIERO

Qual è il rapporto tra pensiero e parola? È vero che tra i due il primato spetta al pensiero, come dicevano gli antichi, «*rem tene verba sequuntur*»¹, oppure tra i due ambiti c'è un nesso imprescindibile e vincolante, come vorrebbero oggi diversi indirizzi di pensiero? In questo secondo caso, è possibile riconoscere un pluralismo nel linguaggio, senza doverne ammettere un altro altrettanto significativo nel pensiero?

La problematica, densa e intrigante, è presente in alcuni testi di Lonergan. Chi ha apprezzato la sua capacità di dischiudere nuovi orizzonti e di offrire preziose sollecitazioni al pensare può essere stimolato ad aprire un'ulteriore finestra su un aspetto non marginale della sua costruzione speculativa: la concezione pluralistica del linguaggio religioso, strutturato secondo varie forme e diversi livelli. Egli ne parla ripetutamente nei suoi scritti e propone sull'argomento numerosi e interessanti spunti di riflessione². Anche qui, come in genere in tutta la sua produzione, offre – oltre a dei contenuti precisi – un metodo per mettere ordine nel proprio modo di pensare, di conoscere e di ragionare.

1. *Il pluralismo del linguaggio religioso*

Lonergan entra in argomento distinguendo in via preliminare diverse forme di pluralismo. Avverte la necessità di chiarire subito la sua posizione: non è restio a riconoscere la molteplicità in quanto tale, mentre è del tutto contrario a legittimare il pluralismo radicale, quella modalità di pensiero cioè che per lui è collegabile ad una mancanza di conversione sia sul piano intellettuale sia su quello morale o religioso. Probabilmente egli va con la mente, in questo contesto, a

¹ L'attribuzione del motto è controversa. Per lo più viene attribuita a Cicerone, anche se molto probabilmente è di Catone il Censore, che l'avrebbe a sua volta ricavata da una citazione dall'*Ars rethorica* di Giulio Vittore.

² Egli ne parla in *Insight: Uno studio del comprendere umano*, S. Muratore e N. Spaccapelo, a cura di, Città Nuova, Roma 2007, pp. 247-249; 389-390; 549-551; 687-689, e in maniera più sistematica in *Il metodo in teologia*, N. Spaccapelo e S. Muratore, a cura di, Città Nuova, Roma 2001, pp. 308-314.

quella pluralità di posizioni in campo dottrinale capace d'infrangere di fatto una qualsiasi identità di pensiero, di fede o di condotta etica³.

È disposto ad ammettere invece un diverso pluralismo – definito più benigno e tuttavia anch'esso imbarazzante – che concerne il campo dell'espressione e della comunicazione, il mondo del linguaggio. Questo secondo tipo di pluralismo affonda le sue radici nella differenziazione della coscienza umana, che nello specifico ambito religioso si esprime attraverso vari codici linguistici e si articola in diversi livelli di linguaggio.

Al primo livello egli colloca la coscienza indifferenziata, che è il tipo di gran lunga più comune tra i credenti. Essa varia a seconda delle lingue, delle differenze sociali o culturali, dei diversi contesti ambientali. Per comunicare in questo ambito è indispensabile conoscere e utilizzare un particolare sistema simbolico, fatto di riti, di forme narrative, di appellativi, di parabole, di metafore che sono proprie di un determinato ambiente culturale. Al di là di questa coscienza indifferenziata, è possibile individuare altre forme di articolazione del vissuto religioso. Tra queste va ricordata la sensibilità artistica con le sue tipiche espressioni, che tra l'altro servono a rendere «solenni i riti, maestose le celebrazioni liturgiche, celestiale la musica, commoventi gli inni, efficace l'oratoria, nobilitante l'insegnamento»⁴.

C'è inoltre per Lonergan una modalità della coscienza religiosa che egli chiama teorica e che ha esercitato un grande influsso nella storia del pensiero cristiano. La si trova già nella riflessione dei Padri dei primi secoli ed è riflessa nell'intera trama delle definizioni dei grandi concili di Nicea, Efeso, Calcedonia, Costantinopolitano III. Essa trova tuttavia il suo momento di massima affermazione durante il Medioevo, quando fu messa in atto una colossale impresa: comporre in un unico sistema tutto ciò che era stato elaborato dalla tradizione cristiana nei secoli precedenti e conciliare tra loro quegli aspetti che potevano apparire tra loro discordanti o inconciliabili nel complesso di un sistema dottrinale organico.

Vengono ricordati in questa linea gli audaci sforzi speculativi di Anselmo, la raccolta di materiali diversi per la composizione dei libri di sentenze, le tesi dialettiche di Abelardo, il metodo della *quaestio*, ma ancora più la ricerca di un sistema concettuale che permettesse ai teologi del tempo di dare risposte coerenti a tutte le questioni che venivano loro poste. A tale scopo venne adottato e in parte

³ Distingue, comunque, tra permanenza del dogma e storicità del dogma in ambito pluralistico: la prima dovuta al fatto che il significato di un dogma è legato alla rivelazione da parte di Dio, la seconda dovuta invece alla necessità di cogliere il contesto della formulazione di un dogma per cogliere appieno il suo significato; il continuo processo di demitologizzazione di un dogma consiste allora nel delimitarne il significato costitutivo. Cf B. J. F. Lonergan, *Doctrinal Pluralism*, in *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, R. C. Croken e R. M. Doran, edd., University of Toronto Press, Toronto 2004, pp. 70-104.

⁴ Cf *Il metodo in teologia*, cit., p. 311.

adattato il *corpus* aristotelico. Con esso gli scolastici si proposero di armonizzare tra loro le diverse istanze dell'eredità cristiana, anche quelle che apparivano culturalmente più distanti. Si trattò di un'operazione solo parzialmente riuscita, perché essa puntava a realizzare una conciliazione soprattutto sul piano logico e metafisico, molto meno su quello storico.

Sarà necessario attendere ancora parecchio per lo sviluppo di una coscienza storica, che per Lonergan costituisce un'altra forma della coscienza religiosa. Bisognerà aspettare lo sviluppo di una nuova sensibilità nei confronti della storicità della realtà umana nel suo complesso e occorrerà disporre prima di quelle tecniche necessarie per ricostruire i vari contesti relativi a persone, luoghi, tempi diversi. In sintesi, sarà necessario attendere l'opera della scuola storica tedesca del secolo decimonono e i suoi imponenti sviluppi in tutte le scienze umane. Con essa poteva ritenersi conclusa l'era dominata dalla scolastica.

In ultimo è collocato il livello dell'interiorità, che esprime le cose così come si presentano quando si raggiunge l'autentica appropriazione di sé. Si tratta del livello più alto dell'autocoscienza, in grado di comprendere e spiegare i livelli precedenti, nonché di fondarli criticamente.

Lonergan distingue così vari livelli di coscienza e di linguaggio, a cui corrispondono di fatto anche diversi momenti dello sviluppo storico dell'umanità. Indica inoltre la linea organica nella quale essi si collocano e quindi la loro complementarità. In questo modo egli suggerisce a tante persone che in genere rimangono chiuse in uno schema di linguaggio unico la via per superare questa barriera e per incamminarsi alla ricerca della verità, che richiede approcci diversi, prospettive complementari nel faticoso processo di comprensione.

In sintesi, Lonergan sviluppa un compiuto impianto di pensiero nel quale è riconosciuto un discreto spazio al pluralismo, ma – è detto categoricamente – «si tratta di un pluralismo nella comunicazione piuttosto che nella dottrina»⁵.

2. *La valenza della posizione di Lonergan*

Non ci sfugga il significato di questa posizione e le vaste implicazioni sul piano teologico e pastorale. Quante volte ci scontriamo con le difficoltà derivanti dalla diversità dei linguaggi e in particolare con la differenza dei vari livelli di linguaggio. Abbiamo dovuto imparare la lezione a caro prezzo, quando per secoli abbiamo usato nella liturgia e nella catechesi un linguaggio che il popolo non capiva, favorendo in questo modo il distacco della pietà popolare dalle sue fonti spirituali. Abbiamo dovuto imparare, sull'esempio della Scrittura che spesso usa un linguaggio popolare e di tipo sapienziale, che Lonergan chiama-

⁵ *Ibidem*, pp. 308-309.

rebbe «del senso comune», mentre invece rifugge per lo piú dalle definizioni precise e dalle formule astratte, che appartengono al livello di linguaggio che qui è chiamato «della teoria», e che è invece il linguaggio della teologia, da cui scaturisce spesso quello dei catechismi. Talora, nelle valutazioni frettolose, i due linguaggi vengono erroneamente contrapposti, ora enfatizzando l'uno, ora squalificando l'altro.

Qui invece ci viene insegnato che nel cammino della conoscenza umana e in particolare nell'ambito dell'esperienza religiosa ciascuno di essi ha il suo ruolo e la sua legittimità. Forse piú che indugiare nel contrapporli, faremmo meglio a riconoscere le abilità e i limiti di ciascuno di essi. In questo modo comprenderemo meglio il significato di molte affermazioni bibliche, liturgiche, esperienziali, senza irrigidirle in formule teoriche che potrebbero snaturarle e portarle all'assurdo. Questa operazione, dettata spesso dal buon senso, noi la facciamo abitualmente leggendo i vari testi nel loro specifico genere letterario. Lonergan ci offre una ragione precisa di questa differenza di linguaggi e mostra il significato e la necessità dei diversi livelli di comunicazione. Ogni linguaggio è una finestra sulla verità.

Tali riflessioni si rivelano particolarmente attuali oggi, in un mondo straordinariamente complesso, sempre piú specializzato nei vari linguaggi e abituato a usare diversi registri espressivi. La sintesi di Lonergan si presenta pertanto come una risposta convincente e un'occasione utile per un ulteriore approfondimento.

In realtà, parlare di pluralismo è già un segno di modernità. Esso rappresenta un notevole passo avanti nei confronti della posizione di quanti in passato si mostravano refrattari a introdurre qualsiasi novità, fosse pure limitata al linguaggio, o tutt'al piú si spingevano fino ad auspicare un suo aggiornamento. Costoro, infatti, consapevoli dei profondi cambiamenti culturali intervenuti, si facevano patrocinatori di un aggiornamento del linguaggio teologico e pastorale, necessario per trasmettere la stessa tradizione dottrinale, ma in termini piú comprensibili e accettabili dall'uomo contemporaneo.

Ricordo a questo proposito, solo per citare uno dei tanti esempi possibili, la posizione di Rosmini, che certamente per i suoi tempi non può essere considerato un conservatore. Egli si interessa dell'argomento in diversi scritti e dedica al linguaggio teologico un intero saggio⁶. Dopo aver posto l'accento sul dovere di ogni studioso di evitare con cura espressioni che possano indurre nel lettore oscurità e ambiguità nell'interpretazione della dottrina, egli si sofferma sulla necessità di avviare un progressivo aggiornamento del linguaggio in teologia. Tale esigenza è motivata dal fatto che tra linguaggio e messaggio cristiano non c'è piena sovrapposizione e che si può modificare l'uno senza intaccare l'identità dell'altro. Ne è prova, d'altra parte, il fatto che Cristo non vincolò il suo messaggio a forme o

⁶ Cf A. Rosmini, *Il linguaggio teologico*, A. Quacquarelli, a cura di, Città Nuova, Roma 1975.

parole determinate, ma l'affidò alla Chiesa perché l'annunciasse in tutte le forme e linguaggi possibili⁷.

Si tratta di un orientamento comune alla tradizione cattolica per molti anni. Tra l'altro, l'aggiornamento del linguaggio fu uno dei temi più ricorrenti in quella vasta opera di rinnovamento della chiesa che Giovanni XXIII si era proposto di realizzare convocando il concilio ecumenico Vaticano II⁸. Paolo VI ritornò anche lui a più riprese sull'argomento. In particolare, nella enciclica *Ecclesiam suam* (nn. 19-33), vi dedicò diverse pagine per chiarire il senso del rinnovamento auspicato e promosso dal Concilio e indicò nell'«aggiornamento» un criterio direttivo e un indirizzo programmatico della nuova stagione ecclesiale⁹.

3. *Il problema dell'unità e della molteplicità*

In realtà ci troviamo qui di fronte ad uno spaccato di grande interesse sul tema che ha appassionato il pensiero umano fin dagli inizi della sua storia. Qual è il principio che spiega e regola il tutto, l'unità o la molteplicità? La realtà è una o multiforme? Esiste un principio unificante la pluralità dell'esperienza o questa è irriducibilmente composita e caotica?

Sollecitati da questi interrogativi, antichi pensatori si posero alla ricerca di un principio unitario che spiegasse l'origine e il valore di tutte le cose. Prima l'acqua, l'aria, il fuoco, poi l'essere e il divenire. Esploravano le pieghe della realtà per intravedere l'unità nella molteplicità, l'identità nella differenza. Erano convinti che solo un disegno unico conferisse senso a tutte le cose, solo un ordine superiore spiegasse il perché di ogni realtà. In caso contrario il mondo – secondo l'illuminante intuizione di Eraclito¹⁰ – sarebbe stato una gigantesca pattumiera, un recipiente dov'è possibile trovare gli oggetti più disparati, accomunati insieme da null'altro che dall'essere stati gettati a caso.

In seguito, alla riflessione greco-ellenistica sul principio di tutte le cose si congiunse la fede nell'unico Dio di provenienza giudaico-cristiana. La struttura mentale del pensiero greco, affascinata dall'Uno, fu sostenuta e avvalorata da ragioni

⁷ Cf B. Mondin, *Rosmini*, in *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, pp. 517-519.

⁸ Cf *Il Concilio Vaticano II, Documenti*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1966, voce *Aggiornamento, Rinnovamento, Adattamento*. Cf anche *La Chiesa del Vaticano II: 1958-1978*, M. Guasco, E. Guerriero e F. Traniello, a cura di, vol XXV/1 e 2, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

⁹ «La parola, resa ormai famosa, del nostro venerato Predecessore Giovanni XXIII di f.m., la parola «aggiornamento» sarà da Noi sempre tenuta presente come indirizzo programmatico; lo abbiamo confermato quale criterio direttivo del Concilio Ecumenico, e lo verremo ricordando quasi uno stimolo alla sempre rinascente vitalità della Chiesa, alla sua sempre vigile capacità di studiare i segni dei tempi, e alla sua sempre giovane agilità di «tutto provare e di far proprio ciò ch'è buono» (cf *1 Tess* 5,21), sempre e dappertutto». *Ecclesiam suam*, n. 27.

¹⁰ *Framm.* 124.

teologiche. Al monismo teoretico fece riscontro il monoteismo religioso. Più che di una semplice corrispondenza, tra le due istanze si instaurò una tacita alleanza. Entrambe erano in fondo espressioni di un'identica attitudine interiore, che cercava ad ogni costo l'unico tra i molti.

Da allora lo sviluppo del pensiero e dell'intera civiltà occidentale è stato segnato in maniera sempre più determinante dalla simbolica dell'Uno. Suggestionata da questo ideale teologico, l'intera cristianità fu catturata dal mito dell'unità e apparve incessantemente intenta a ricomporre tutta la realtà secondo rigidi schemi monistici. Si andava delineando anche in campo sociale un programma imponente, teso a costruire una *societas perfecta*, una comunità umana perfettamente strutturata, gerarchicamente ordinata sotto la guida di un unico capo. In questo quadro d'insieme, veniva di conseguenza ridotto l'ambito di legittimità del molteplice, mentre la diversità era a mano a mano esorcizzata, se non identificata semplicemente con il male.

Si trattava in realtà di un modello di pensiero di ascendenza platonica e neoplatonica, caratterizzato – per un verso – da una concezione dell'esistenza umana intesa come un cammino di ritorno all'Uno, al Grembo originario da cui tutto è scaturito, e – per l'altro – da un'infinita campionatura di mediazioni gerarchiche, dirette a rendere possibile l'accesso all'Uno, l'itinerario a Dio. In questo caso è l'autorità gerarchica che assicura l'unità e garantisce la verità. Essa infatti è depositaria di un sapere ricevuto per rivelazione e posto esclusivamente nelle proprie mani, eppure necessario per chiunque voglia realizzare il proprio destino umano. Non è tenuta a dar conto del proprio operato perché collocata al vertice dell'ordine creaturale, da dove comunica la sua luce ai profani e guida i loro passi sulla via che conduce dal molteplice all'unificazione con il divino.

Agli inizi dell'epoca moderna, la crisi dell'*homo hierarchicus* è il primo sintomo di un radicale cambiamento di rotta. La tendenza a vedere l'uomo rinchiuso in un universo unitario e compatto è superata da una nuova concezione, più articolata, capace di riconoscere e apprezzare le istanze della molteplicità¹¹. La simbolica dell'Uno, di derivazione platonica, cedeva il passo a quella dell'Essere, d'ispirazione aristotelica¹². Si trattava di una linea di pensiero meno presuntuosa e più concreta. L'essere infatti si dà a conoscere nella verità e si lascia dire nel linguaggio solo per via analogica, cogliendo cioè le sue infinite variazioni e gradazioni, ma evidenziando anche nella realtà la consistenza delle loro diversità.

¹¹ Anche la conoscenza non è intesa più come un evento d'illuminazione e una forma di partecipazione ad un sapere superiore. Ora è il risultato di processi logici e quindi non è monopolio di una classe privilegiata. Cf al riguardo G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 117-118.

¹² L'interesse per Aristotele infatti e l'utilizzazione delle sue categorie in teologia favorirono audaci aperture e suscitarono un primo rinascimento nella cultura europea. Cf L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'Aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990.

Eppure, anche il pensiero moderno, per certi aspetti ancora piú di quello medioevale, subí il fascino dell'Uno e si espose alle sue antinomie. La ragione, raggiunta a fatica la sua autonomia ed emancipatasi da qualsiasi tutela, pretenderà d'illuminare ogni angolo del mondo, ogni piega dell'esistenza, fino ad affermare la completa equivalenza tra razionale e reale. Così, anche la modernità, pur ribaltando certi paradigmi interpretativi, è rimasta impigliata nella stessa rete, ammaliata dalla logica dell'identità, e non è riuscita a dare consistenza specifica all'alterità.

Dalle sue origini greche fino a Hegel e Marx, ed ancora ai loro eredi, la nostra cultura è rimasta soggiogata dall'Uno, fino a farne un mito. L'aspirazione finale, che questo sistema di pensiero rincorre, è sempre l'unità. Sotto forma del sommo bene platonico, dello spirito assoluto hegeliano o della società senza classi marxiana, unico è l'obiettivo: l'unità ad ogni costo. L'unità dell'essere, di Dio, di ogni valore. L'attrazione per l'unità è stata sempre determinante nella nostra cultura. Si potrebbe dire, in sintesi, che «l'unità rimane la parola d'ordine, da Parmenide a Russell»¹³.

Infatti, anche in quei sistemi di pensiero d'ispirazione positivista e materialista, ove è rimasta offuscata l'idea di Dio, non è rimasta tuttavia compromessa la logica «monistica», il primato dell'Uno sui molti, la persuasione della riducibilità del molteplice al singolare. Al singolare di una ideologia, di una classe dominante, di un calcolo economico.

L'Occidente, che per lunga tradizione professa la propria fede in un unico principio, pensa anche ad una sola verità, ad una sola giustizia, ad una sola libertà. È incline all'intolleranza, all'appiattimento delle diversità, alla conformità delle culture. Non sopporta alcuna pluralità di interpretazioni né inflessioni locali¹⁴. Dall'unità alla totalità e infine al totalitarismo il percorso è breve¹⁵. La supremazia dell'Uno, la voglia di totalità diventa così invadente da includere ogni cosa nel proprio orizzonte. Non tollera alcuna interruzione, allontana l'ostinata inquietudine della singolarità, non si lascia affascinare dalla differenza né dalle imprevedibili novità della storia.

¹³ Cf M. Horkheimer e Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi Editore, Torino 1966, p. 16.

¹⁴ Scrive U. Volli, *Per il politeismo*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 19: «Noi abbiamo oggi bisogno per comprendere il nostro mondo e agire eticamente in esso di uno strumento intellettuale, di una metafora che ci permetta di riconoscere la pluralità del sacro, l'irriducibile differenza dei punti di vista, la forza trasformatrice della disomogeneità dei valori, la ricchezza del conflitto. Per questa ragione la metafora del politeismo appare necessaria e radicale, oggi».

¹⁵ L'esasperazione del principio d'identità è certamente all'origine di ogni forma di totalitarismo. Per questo motivo anche la metafisica, in quanto pensiero fondato su un assoluto, è stata guardata con sospetto. Essa nasconderebbe un germe di totalitarismo e condurrebbe all'esclusione e all'oppressione del non-identico. Cf Horkheimer e Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 33, ove in quest'ottica si sostiene che già «l'illuminismo è totalitarismo piú di qualunque sistema».

Conosciamo tutti gli esiti raccapriccianti di tale ragione totalizzante! Le innumerevoli vittime dei lager nazisti e dei gulag sovietici sono in entrambi i casi la cifra della disumanizzazione di quelle ideologie assolutistiche. È potuto sembrare ad alcuni osservatori che l'imbarbarimento di quei momenti fosse una conseguenza della simbolica monistica tipica dell'Occidente per la quale unico è l'Essere, unico lo Stato, unica l'Autorità che lo rappresenta. Da qui deriva che unica è la Storia, unico il Linguaggio che la interpreta, unica la Grammatica che ne regola l'uso. Monismo metafisico, monolatria dello Stato, univocità ermeneutica, uniformità assiologica: luoghi diversi nei quali si riflette un'identica *mind structure*¹⁶.

Loneragan riconosce che anche il pensiero moderno è rimasto soggiogato dall'ideale dell'unità, della necessità, della totalità. Egli annota al riguardo che fu la scoperta della geometria non-euclidea che condusse i matematici a riconoscere che i loro postulati non erano verità necessarie, così come fu la teoria dei quanti che indusse i fisici a non parlar più di leggi necessarie in natura. Analogamente, fu la depressione degli anni Trenta che costrinse gli economisti a mettere da parte la loro insistenza sulle leggi ferree del sistema produttivo¹⁷. Indicazioni che vanno tutte in direzione di una lettura articolata e complessa della realtà.

Anche il pensiero cristiano, per quanto in maniera più sfumata, è rimasto soggiogato dalla magia dell'Uno. Ne sono derivate alcune conseguenze radicali nella vita della comunità cristiana e nella riflessione teologica, come la preoccupazione, talvolta ossessiva, di tutelare l'unità della dottrina; l'intolleranza verso le altrui posizioni; l'importanza esclusiva riconosciuta alla struttura gerarchica a scapito di altre componenti della vita di comunione; l'assetto difensivo più che propositivo degli organismi ecclesiastici e degli apparati teologici. Ad unire i cristiani non è tanto la comunione nella fede o la condivisione, ma la verità, o – come talvolta accade – una particolare interpretazione di essa, dettata dalla preoccupazione di ricercare formule rigide e inflessibili, dettate dalla logica del *ne varietur*, come se la verità preferisse abitare il passato più che il presente e meno ancora il futuro¹⁸.

Il mondo d'oggi ha maturato una sensibilità diversa. Differente l'approccio alla vita e ai suoi fenomeni. Le analisi storiche, psicologiche, sociologiche evidenziano sempre più le tensioni e le contraddizioni presenti nell'esistenza umana e negli avvenimenti storici, rifuggendo da una lettura lineare e semplicistica di essi. La parola d'ordine in vari ambiti scientifici è divenuta la complessità, perché contraddittoria appare la vita, la somma irrisolta di tutto ciò che siamo.

¹⁶ Certo l'Europa è stata la culla delle libertà moderne e dei diritti umani. Essa li ha avvertiti per prima ed ha potuto svilupparli anche grazie alle sue radici cristiane. Ma tale sensibilità non si è sviluppata all'interno di quella mono-mania di cui stiamo parlando. È nata al di fuori di essa, in virtù di altre istanze.

¹⁷ Cf *Il metodo in teologia*, p. 312.

¹⁸ Cf G. Lafont, *Immaginare la Chiesa cattolica*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 77-79, 194-195, parla a questo riguardo di una obiettività «debole» e di un carattere «probabile» della verità enunciata.

4. *Ampliamento di prospettive*

Ora, alla luce delle precedenti riflessioni e in un quadro culturale fortemente connotato da moderne istanze di pluralità, si comprende meglio il sapore di novità contenuto nella proposta di Lonergan e di quanti come lui si sono impegnati a introdurre categorie di pensiero capaci di dare risalto all'esperienza e al valore della molteplicità.

È vero che egli – nei testi esaminati – parla soprattutto del pluralismo della comunicazione e del linguaggio e sembra aborrire da ogni idea che comprometta l'unità del pensiero, interessato com'è a salvaguardare in ogni caso l'identità della dottrina cristiana. Ma è proprio su questo punto che vorrei continuare a riflettere con l'autore per spingere ulteriormente in direzione delle aperture presenti nelle sue opere.

Pare infatti che al di là di qualche espressione un po' rigida, motivata da una preoccupazione di tutela dottrinale, il pluralismo del linguaggio debba includere anche quello del pensiero. La suddivisione infatti tra dottrina e linguaggio sembra sempre meno adeguata ad una riflessione che tende invece a cogliere i nessi d'interdipendenza tra i due ambiti, fino ad affermare che in realtà pensiero e linguaggio si coappartengono¹⁹.

Un campo di verifica oggettiva di questa interdipendenza è offerto da certe patologie infantili complesse, dove il ritardo del linguaggio non costituisce un disturbo a sé stante, ma è accompagnato spesso, anche se non necessariamente, da un ritardo cognitivo. Quasi sempre le abilità comunicative e linguistiche condizionano e influenzano in modo significativo l'intera organizzazione cognitiva e affettiva del bambino.

Come non ricordare in questa linea le dense, provocanti riflessioni di Heidegger? Egli concepiva il linguaggio non come semplice espressione di una riflessione già compiuta, ma come manifestazione delle strutture esistenziali e storiche dell'uomo, come la forma, la struttura che assume storicamente l'esistenza, e quindi – con un'espressione divenuta famosa – come «casa dell'essere», luogo cioè in cui la realtà si mostra all'uomo, così come nel tempio antico, casa di Dio, l'essere supremo si manifestava agli uomini. Nella riflessione heideggeriana il pensiero è ascolto del linguaggio originario, che quindi ha una precedenza sul momento conoscitivo e non è chiamato semplicemente ad esprimerlo e comunicarlo. Il linguaggio non è un semplice strumento per comunicare, è il luogo in cui accade la verità, in cui cioè l'essere si manifesta al pensiero.

¹⁹ Sui molteplici rapporti tra pensiero e linguaggio cf R. Raggiunti, *Problemi della conoscenza e problemi del linguaggio nel pensiero moderno*, Rubettino, Soveria Mannelli 2001; A. Pennini e R. Cavalieri, edd., *Patologie del linguaggio e scienze cognitive*, Il Mulino, Bologna 2001. Sull'autonomia delle due sfere insistono alcuni saggi del volume D. Gambarara, ed., *Pensiero e linguaggio. Introduzione alle ricerche contemporanee*, Carocci, Roma 1966.

D'altra parte, una conferma di questa organica interrelazione emerge dal parallelismo individuato da Heidegger tra la libertà del linguaggio e la libertà dell'essere. Egli si domanda perché solo l'uomo è dotato di linguaggio, mentre ne sono privi i vegetali e gli animali. Per lui la risposta va ricercata nella libertà dell'essere, di cui quella del linguaggio è una conseguenza e un riflesso²⁰.

D'altra parte, anche Lonergan sembra avvertito del problema. Egli ritorna sull'argomento e vi dedica un'esplicita riflessione nel paragrafo *Verità ed espressione*, nel capitolo diciassettesimo, dedicato alla *Metafisica in quanto dialettica*²¹. Osserva che tra l'ambito della conoscenza e quello dell'espressione c'è un notevole isomorfismo, soprattutto se si tiene conto della molteplicità presente in entrambi: molteplicità dell'esperienza e dell'immaginazione nel primo, molteplicità strumentale nel secondo. Egli precisa tuttavia che tale isomorfismo non può essere scambiato per identità. Infatti, si può asserire anche ciò che non si pensa, come avviene in caso di menzogna, e si possono incontrare uomini brillanti nel parlare, ma poveri d'idee, o – al contrario – ricchi d'esperienza e modesti per capacità comunicativa.

Tuttavia Lonergan riconosce che non bisogna enfatizzare quest'aspetto, spingendo oltre misura la distinzione tra il momento conoscitivo e quello espressivo. Il primo, infatti, si dispiega attraverso un percorso articolato in vari stadi, ad ognuno dei quali corrispondono nuove domande, che portano a nuove comprensioni e a ulteriori domande. A ogni fase del processo è utile formulare ciò che è stato raggiunto e ipotizzare ciò che resta da ricercare. In questo modo «l'espressione entra nello stesso processo di apprendimento e il conseguimento della conoscenza tende a coincidere con il conseguimento dell'abilità a esprimerla»²². C'è quindi tra conoscenza e espressione, continua l'autore, «una solidarietà, quasi una fusione, dello sviluppo della conoscenza e dello sviluppo del linguaggio»²³.

Quale allora in effetti la relazione tra verità ed espressione? Dopo le debite distinzioni tra la conoscenza e la sua espressione, e dopo l'interpretazione genetica dei due processi, Lonergan si dice convinto che i due momenti del conoscere e del comunicare sono distinti e tuttavia vanno così insieme da essere inseparabili. In sintesi egli può affermare che «ciò che è conosciuto, ciò che è significato e ciò che è detto possono essere distinti; ma le distinzioni indicano meramente differenze di aspetto in ciò che inevitabilmente è la stessa cosa»²⁴.

C'è in queste dense espressioni la convinzione che in fondo pensiero e parola, al di là di ogni opportuna distinzione, sono in realtà «la stessa cosa». Il recupero

²⁰ «Ai vegetali e agli animali manca il linguaggio perché essi sono sí ognora imbrigliati nel proprio ambiente, ma non sono mai posti in libertà nella radura dell'essere». Cf *Lettera sull'Umanesimo*, Adelphi, Milano 2000, p. 49.

²¹ Cf *Insight*, pp. 697-703.

²² *Ibidem*, p. 698.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 700.

di questa unità di fondo consente a Lonergan d'immaginare una qualche forma di pluralismo nel pensiero, nella conoscenza della verità, così come lo ha riconosciuto già nel linguaggio? Certo se la «verità risiede nell'atto interiore del giudizio, nell'assentire o dissentire» del singolo uomo, essa non potrà che riflettere l'unità dell'essere umano. Ma se la consideriamo in rapporto alla molteplicità dei soggetti umani, potremmo immaginarci una diversità di giudizi, una molteplicità di approcci alla realtà, dovuti alle diverse circostanze, sensibilità, culture delle persone coinvolte nell'atto del giudizio cognitivo, nello stesso processo di comprensione? Ed inoltre, la lezione ermeneutica che si andava sviluppando proprio negli anni d'impegno intellettuale di Lonergan consente di essere applicata anche ai contenuti della fede e in che misura?

Mi pare che su questo punto le indicazioni suggerite dall'autore risultino particolarmente preziose, anche se suscettibili di ulteriori sviluppi. A tale riguardo ritengo che l'opera di questo insigne studioso fornisca un notevole contributo che permetterà alle future generazioni di collocarsi nell'alveo della ricerca umana con categorie e indicazioni forti, capaci – forse con ulteriori precisazioni – di restituire al pensiero cattolico piena dignità e diritto di cittadinanza nel vasto orizzonte della ricerca contemporanea²⁵.

²⁵ È questa anche la convinzione espressa dal card. Carlo M. Martini, concludendo la Prolusione letta al Convegno internazionale tenutosi all'Università Gregoriana di Roma nei giorni 17-19 novembre 2004, in occasione del centenario della nascita di Lonergan. Cf «La Civiltà Cattolica», quaderno 3712, 2005, I, pp. 329-341.

ANTONIO TRUPIANO

OGGETTIVITÀ DELLA CONOSCENZA
E AUTENTICITÀ DEL VIVERE UMANO
NELL'ITINERARIO DI BERNARD LONERGAN

1. *L'attuale contesto culturale*

Il contesto culturale in cui viviamo risente di un elevato sviluppo del pluralismo: la molteplicità di prospettive caratterizza non solo la specializzazione dei saperi, ma anche la presenza di diversi orientamenti culturali, la diffusione di opzioni di esistenza e di stili di vita difficilmente omologabili in una visione unitaria. Alla legittima esigenza di opporsi a qualsiasi indebito riduzionismo che disconosca le differenze, si affianca poi l'esigenza altrettanto legittima di orientarsi nell'intero, di non soccombere di fronte al sistema di rimandi e di relazioni che costituiscono per ciascuno una ricchezza e al tempo stesso un problema.

L'affermarsi della coscienza storica – scriveva Gadamer riflettendo sui problemi epistemologici delle scienze umane – è verosimilmente la più importante fra le rivoluzioni dopo l'avvento dell'epoca moderna: «La coscienza storica che caratterizza l'uomo contemporaneo è un privilegio (forse persino un fardello) quale non è stato imposto a nessuna delle generazioni anteriori»¹. L'uomo moderno ha il privilegio di essere consapevole della storicità di ogni presente, di poter interrogare criticamente la tradizione senza soccombere alla ineluttabilità di un già

¹ H. G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Guida Editori, Napoli 1969, p. 27. Non è certamente un caso che Cassirer abbia concluso la *Storia della filosofia moderna* riconoscendo il lato positivo dello storicismo e ritenendo ingiusto il considerarlo quale preannuncio dello scetticismo e del relativismo: «Una volta scoperta la forza del pensiero storico, e dopo ch'esso fu esteso a tutti i campi, la metafisica certamente non poteva più risorgere nella sua antica forma dogmatica. Si dovette rinunciare a una forma d'interpretazione del mondo che cercava di determinare l'essere e di spiegare il divenire in poche proposizioni generali. Da tutte le parti affluì nello spirito umano una grande quantità di nuovi dati che non si lasciarono più padroneggiare in questa maniera. Di fronte a ciò sembrò non esservi altra via di uscita e di salvezza che il rifugiarsi nei fatti particolari e nella specializzazione. Questo processo fu spinto così innanzi che alla fine quasi a ogni gruppo di fatti sembrò corrispondere una particolare scienza e tutte queste scienze rimasero ancora scarsamente collegate fra loro. Di fronte a questo pericolo di estrema dispersione lo storicismo mostrò la sua capacità di collegare e unificare. Certo esso non cercò l'unità nella metafisica, ma la volle raggiungere con altri mezzi. Diversità, varietà, cambiamento, evoluzione: tutto questo non sembrò più l'antitesi dell'essere, ma il suo termine correlativo. Lo storicismo non trovò più l'essere in Dio o nell'Idea assoluta, ma lo volle mantenere nello spirito umano e nella totalità dell'umanità» (E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*. Vol. IV: *I sistemi posthegeliani*; tomo II: *Forme e tendenze fondamentali della conoscenza storica*, Einaudi Editore, Torino 1978, p. 491).

dato non piú indagabile, ma al tempo stesso si trova a dover affrontare la relatività di tutte le opinioni, percependo non solo l'avvento del prospettivismo, ma anche l'eventualità della dispersione e della frantumazione. L'esistenza di una pluralità di prospettive non può essere disconosciuta nel suo darsi in quanto costituisce una innegabile esperienza prima ancora che un orientamento culturale. Non necessariamente, inoltre, bisogna interpretarla come la condanna ad accettare esiti scettici e nichilistici:

«La prospettiva – scrive Ortega y Gasset – è una delle componenti della realtà. Lungi dall'essere la sua deformazione è la sua organizzazione. Una realtà che vista da qualsiasi punto apparisse sempre identica è un concetto assurdo. [...] Ogni vita è un punto di vista sull'universo. A rigore, ciò che essa vede non può essere veduto da un'altra. Ogni individuo – persona, popolo, epoca – è un organo insostituibile per la conquista della verità. Senza lo svolgimento, la mutazione perpetua e l'inesauribile avventura che costituiscono la vita, l'universo, la verità dagli infiniti modi, resterebbe ignorato»².

Il prospettivismo non può dunque essere ingenuamente identificato con l'egemonia del relativismo: mentre il relativismo ha rinunciato alla speranza di poter raggiungere la verità, il prospettivismo prende atto della complessità ed è consapevole del fatto che non è possibile raggiungere un dominio completo di tutti i dati e che esistono punti di vista diversi dipendenti dai processi di scelta compiuti dai ricercatori.

Se la conoscenza fosse al di fuori della storia, sottratta al divenire e all'insorgenza del dubbio, sarebbe del tutto inumana, in fin dei conti estranea al mondo del significato e della realizzazione autenticamente umana. Voler sottrarre la conoscenza all'orizzonte di storicità finirebbe col perseguire il risultato tutt'altro che formativo di dichiarare l'impossibilità per l'uomo di capire e interpretare il suo mondo, di incidervi le tracce della sua libertà e responsabilità. Alla fine, l'insistenza sulla perennità e sull'immutabilità rischia di generare – suo malgrado – sfiducia e atteggiamento dimissionario. A meno che non si ricada nell'atteggiamento del dogmatismo, il richiamo alla perennità conduce ad interpretare la propria inadeguatezza come impossibilità a raggiungere l'oggettività. Ciò che è permanente non va dunque cercato nella immutabilità dei contenuti e delle realizzazioni conoscitive, ma nella tendenza umana ad esplicitare il proprio dinamismo intenzionale, strutturando un mondo di conoscenze e di significati che sono, per loro stessa natura, aperti alla possibilità della problematizzazione.

L'esigenza di una mediazione e di un'integrazione all'interno della complessità in alcuni casi si esprime al presente nella ricerca di una razionalità forte, che può rischiare di essere meno attenta all'ascolto e alla criticità, piú incline alle visioni pacificanti delle soluzioni totalizzanti. Questa via, però, non è piú percorribile

² J. Ortega y Gasset, *La dottrina del punto di vista*, in Id., *Il tema del nostro tempo*, Sugarco, Milano 1994, pp. 85-86.

senza problemi, benché possa facilmente presentarsi come tentazione mai del tutto sopita. Oppure, sul versante opposto, ma in fin dei conti non senza una connessione con la precedente tendenza, si potrebbe incorrere nel ridimensionamento dello spessore della ricerca razionale, avvertita come inadeguata ad affrontare i nodi irrisolti – sia teoretici che esistenziali – che caratterizzano l’eredità dell’epoca moderna. La preferenza per una razionalità più “umile” potrebbe dar luogo alla polarizzazione di una falsa alternativa: laddove la ragione ha mostrato la sua impotenza o addirittura la sua frantumazione, bisogna cedere il passo all’ascolto, alla disponibilità interiore, al silenzio della ragione ...

Interrogare Lonergan in questo contesto – in occasione della recente edizione critica di *Insight* in lingua italiana³ – esprime l’esigenza di porre in primo piano la via dell’argomentazione razionale, la ricerca di una teoria dell’oggettività conoscitiva criticamente fondata, e al tempo stesso l’istanza di non arginare la comprensione della soggettività. La convinzione di fondo, dunque, è di non discreditare la mediazione razionale di fronte alla complessità, di non abdicare alle istanze dell’intelligenza e della razionalità, nemmeno in nome della “sproporzione” sinceramente vissuta in una sana esperienza religiosa ... Il bisogno di considerare debitamente l’oggettività conoscitiva nell’itinerario percorso da Lonergan è inscindibile dalla tematizzazione della soggettività⁴. Se è vero che, conoscendo se stesso come è di fatto, il soggetto non scopre altro che il suo essere stato gettato nel mondo per essere tormentato da domande e da aspirazioni il cui esito è tutt’altro che scontato o rassicurante, è pur vero che – come scrive Lonergan nella prefazione originale di *Insight* – l’uomo non è mai relegato al mondo della mera fattualità:

«I fatti, è detto, sono cose tenaci. Però, c’è un senso in cui, credo, è vero affermare che i fatti riguardo all’uomo possono essere aggirati. Infatti, un cambiamento nell’uomo, uno sviluppo delle potenzialità che non sono meno reali perché, come tutte le potenzialità, sono latenti, non solo è esso stesso un fatto, ma può essere anche una fonte permanente di nuovi fatti che alterano cumulativamente l’aspetto di quelli passati»⁵.

³ Cf B. J. F. Lonergan, *Insight: Uno studio del comprendere umano*, ed. it. a cura di S. Muratore e N. Spaccapelo, Città Nuova Editrice, Roma 2007. La mia familiarità con l’itinerario culturale di Lonergan si è formata lungo oltre un ventennio di studi in cui – prima come studente e poi come assistente e collega nell’insegnamento – ho avuto il privilegio di lavorare con il prof. Saturnino Muratore. Sono a lui profondamente grato non solo per aver conosciuto l’apporto critico di Lonergan ad un pensare adulto e responsabile nel mondo e nella Chiesa del nostro tempo, ma anche per aver potuto personalmente sperimentare quanto l’attività intellettuale possa trasformarsi in servizio al credere e al comprendere, consentendo il dono della comunione e della fiducia reciproca.

⁴ Sulla stessa linea, Rahner: «È nella natura di ogni conoscenza spirituale, quindi anche della conoscenza teologica, che ogni domanda sull’oggetto sia anche domanda sul soggetto della conoscenza. Ovviamente, l’ineliminabile concatenazione dell’aspetto “oggettivo” e “soggettivo” di una conoscenza non deve diventar tematico o esplicito in maniera uniforme in ogni scienza [...]. Ma là dove la scienza di un particolare tema diventa realmente scienza “filosofica” in senso specifico (e la teologia deve diventarla per sua stessa natura), alla domanda su qualunque oggetto inerisce formalmente una domanda sul soggetto» (K. Rahner, *Teologia e antropologia*, in Id., *Nuovi Saggi* III, Edizioni Paoline, Roma 1969, pp. 45-72, qui pp. 53-54).

⁵ B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., XXXII.

2. La conoscenza umana è intrinsecamente oggettiva

Nel pensiero di Lonergan l'oggettività non è mai qualcosa che si raggiunga indipendentemente dal soggetto conoscente. Uno dei contributi fondamentali di *Insight* consiste nell'aver chiarito che una corretta impostazione del problema dell'oggettività parte necessariamente dall'analisi dell'attività conoscitiva. Se ad un primo livello – scrive Lonergan nell'introduzione – il libro contiene frasi sulla matematica, sulla scienza, sul senso comune e sulla metafisica, ad un secondo livello la significatività e l'importanza di quelle frasi si colgono procedendo «alla struttura conoscitiva dinamica che viene esemplificata nel conoscerli»⁶. Non si tratta dell'Io trascendentale di Fichte, ma della «struttura, appropriata personalmente, del proprio sperimentare, della propria ricerca intelligente e delle proprie intellezioni, della propria riflessione critica e del proprio giudicare e decidere»⁷. La meta, dunque, è l'autoappropriazione: «Comprendi pienamente ciò che è il comprendere e non solo tu comprenderai le linee generali di tutto quello che c'è da comprendere, ma possederai anche una base fissa, una struttura invariante, che si apre su tutti gli sviluppi ulteriori del comprendere»⁸. L'obiettivo finale è l'autonomia critica, la possibilità di esercitare la propria soggettività riconoscendo il privilegio del domandare, in cui si esprime la consapevolezza della propria apertura ad un orizzonte in cui nessuna domanda può essere negata e ciascuna esige una presa di posizione personale.

La conoscenza umana è una struttura formalmente dinamica. Non basta dunque studiare semplicemente il tutto o le singole parti, ma è fondamentale capire le relazioni funzionali tra le parti, tenendo presente che il tutto è capace di autocostituirsi attraverso un processo conscio e razionale. Dall'esperienza si procede all'indagine, dall'indagine – attraverso l'immaginazione – all'intelligenza, dall'intelligenza al concetto e dal concetto al giudizio:

«La conoscenza umana perciò – scrive Lonergan in un contributo del 1964 – non è solo sperimentare né solo capire né solo giudicare; non è una combinazione solamente di esperienza e intelligenza, o solamente di esperienza e giudizio, o solamente di intelligenza e giudizio; non è, infine, qualcosa di totalmente distinto dall'esperienza, dall'intelligenza e dal giudizio. È necessario dunque considerare come conoscenza umana non questa o quella operazione, ma il tutto le cui parti sono operazioni»⁹.

Per una corretta comprensione della conoscenza è necessario non lasciarsi attirare dal facile sentiero dell'analogia tra le parti che compongono il tutto, ma esa-

⁶ *Ibidem*, pp. 15-16.

⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁹ B. J. F. Lonergan, *La struttura della conoscenza*, in Id., *Ragione e fede di fronte a Dio. Il rapporto tra la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale "sistemica"*, tr. it., G. B. Sala, ed., Queriniana, Brescia 1977, pp. 79-103, qui pp. 81-82. Cf Id., *Insight*, cit., pp. 366-369 sui tre livelli del processo cognitivo.

minare ogni attività per se stessa e nei rapporti funzionali con le altre e con il tutto. L'oggettività non è una nota positiva che si aggiunge alla conoscenza, quando questa ha semplicemente raggiunto risultati apprezzabili: l'oggettività è la relazione intrinseca del conoscere all'essere. L'oggettività del conoscere è data, in radice, dalla sua intenzionalità: la struttura della conoscenza intende l'essere¹⁰. Si tratta di un'intenzione illimitata, perché è possibile domandare di tutto; *intentio intendens*, impulso che dà origine alla conoscenza. L'intenzione è onni-inclusiva, mentre la conoscenza raggiunta è sempre limitata.

L'*intentio intendens* è chiamata a diventare *intentio intenta* di questo o quell'ente. Sia la prima che la seconda hanno relazione intrinseca all'essere e alla realtà, ma mentre la prima è oggettività potenziale, la seconda è oggettività attuale. Empiristi, razionalisti ed idealisti hanno individuato volta a volta componenti parziali dell'oggettività conoscitiva, ritenendole assolute: l'esperienza, la necessità, la coerenza. Partendo dal concetto di struttura è possibile comporre insieme le varie componenti: quella esperienziale, quella normativa che consiste nelle esigenze dell'intelligenza e della razionalità e quella assoluta che caratterizza l'incondizionato virtuale. L'incondizionato virtuale, cioè un incondizionato raggiunto quando tutte le condizioni che caratterizzano la contingenza della conoscenza si sono adempiute, è il culmine di un processo di autotrascendenza che consente di raggiungere il campo assoluto.

Se l'oggettività della conoscenza viene attribuita solo a qualche componente, nascono molte confusioni. Il realista ingenuo, ad esempio, privilegia il guardare e sostiene che ogni attività conoscitiva che assomiglia alla visione oculare deve essere oggettiva, mentre in caso contrario viene a mancare anche l'oggettività. Attività conoscitive che non assomigliano al vedere assumono, di conseguenza, un ruolo subordinato.

Diversamente dal realista ingenuo, l'idealista critico è molto attento alla distinzione tra apparenza e realtà, ma anch'egli assolutizza il guardare e ritiene che tutta la conoscenza sia destinata a rimanere fenomenica, perché noi vediamo fenomeni e non cose-in-sé. Di conseguenza l'oggettività conoscitiva è una chimera, resta solo un'illusione trascendentale della ragione. A giudizio di Lonergan il realista ingenuo si lascia ingannare dal mito della somiglianza tra le attività conoscitive e non tratta

¹⁰ «Non c'è bisogno che questa intenzionalità venga dedotta, essendo essa il contenuto dominante della struttura dinamica la quale raccoglie e unisce più attività conoscitive in una conoscenza unica di un oggetto unico. L'intelligenza umana accoglie attivamente ogni contenuto di esperienza con la perplessità, la meraviglia, l'impulso, l'intenzione, che può essere tematizzata (ma non consiste) in domande quali: Che cos'è? Perché è così? L'indagine, attraverso l'atto di intelligenza, si traduce in pensiero che, quando è esaminato, si formula in definizioni, postulati, supposizioni, ipotesi, teorie. Il pensiero a sua volta è attivamente accolto dalla razionalità umana con un'esigenza riflessiva che, quando è tematizzata, viene espressa in domande quali: È così? Sei sicuro? Tutto l'ordinare e pesare l'evidenza, tutto il giudicare e dubitare sono sforzi per dire di ciò che è che è, e di ciò che non è che non è. Conseguentemente la struttura dinamica della conoscenza intende l'essere» (B. J. F. Lonergan, *La struttura della conoscenza*, cit., p. 88).

criticamente il principio della complementarità funzionale. L'idealista critico, a sua volta, trascura il fatto che il senso da solo non può mai essere oggettivo. In entrambi i casi non si è adeguatamente considerato che la conoscenza umana è una struttura ed è stata assolutizzata l'*Anschauung*, trascurando il rapporto dinamico con ulteriori livelli conoscitivi e facendo di conseguenza riferimento ad un mondo figurato e non all'universo dell'essere.

Se invece si considera la conoscenza umana come una struttura composta da più parti, anche l'oggettività non sarà altro che il risultato del concorso di più componenti: ecco perché Lonergan distingue tra oggettività esperienziale, oggettività normativa e oggettività assoluta. La prima, definita in maniera indiretta, in rapporto cioè all'indagine intelligente e alla verifica razionale, è l'oggettività del dato in quanto dato, che viene assunto come materiale per l'indagine, elemento decisivo perché si abbia il virtualmente incondizionato. L'oggettività normativa viene conseguita quando si passa a domande per intelligenza e per riflessione e si soddisfano le esigenze operative dell'intelligenza e della ragionevolezza. L'oggettività assoluta è una proprietà intrinseca al giudizio razionale, frutto della combinazione delle due precedenti, e consente di cogliere un virtualmente incondizionato.

Ovviamente l'oggettività assoluta di un singolo giudizio è insufficiente: sono infatti necessari molti giudizi per affermare, confrontare, distinguere più esseri. Lonergan definisce la nozione principale di oggettività ricorrendo ad un preciso schema di giudizi, composto da (1) una serie di giudizi che affermino l'esistenza di oggetti, (2) una serie di giudizi comparativi-negativi che distinguano gli oggetti e (3) un giudizio che sostenga che uno degli oggetti distinti è un soggetto conoscente¹¹.

La svolta epistemologica che ha caratterizzato la modernità occidentale, è assunta da Lonergan nell'indifferibile esigenza di autoconoscenza e autoappropriazione da parte del soggetto, ed è ulteriormente approfondita nei termini di conversione. Lonergan – come si vedrà più diffusamente in riferimento a *Il metodo in teologia*¹² – ne parla nei termini di una conversione intellettuale, morale

¹¹ Cf Id., *Insight*, cit., pp. 491-494; Id., *Comprendere e Essere. Le lezioni di Halifax su Insight*, ed. it. a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore, Città Nuova, Roma 1993, pp. 214-226.

¹² Diversamente da quanto ci si potrebbe attendere dal titolo, il modello proposto non è un insieme di regole da applicare né qualcosa da copiare o da imitare e neppure un'ipotesi generale circa la realtà. Intende piuttosto offrire «una struttura per la creatività» (B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, tr. it., Queriniana, Brescia 1985², p. 22. L'opera di Lonergan è attualmente disponibile nella nuova edizione in lingua italiana a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore: *Il metodo in Teologia*, Città Nuova Editrice, Roma 2001. Nel presente lavoro, tuttavia, si farà riferimento alla edizione precedente). Il metodo, dunque, non può assolutamente essere ridotto ad una fase preliminare al fare teologia, perché è essenzialmente un processo consapevole e responsabile. Lonergan esprime l'esigenza di offrire una terza via tra chi concepisce il metodo più come arte che come scienza e chi ritiene che il modello rigoroso di scienza coincida con quello delle scienze della natura. Tra le principali osservazioni critiche rivolte alla proposta metodologica di Lonergan, ritengo opportuno segnalare quelle di Rahner, presumibilmente tenute in conto da Lonergan stesso. Rahner, tra le varie obiezioni, lamentava che la proposta di Lonergan costituisse eccessivamente il riflesso di una dottrina anglosassone della scienza e non fosse paragonabile al lavoro ermeneutico presente soprattutto nella teologia protestante. L'ideale teoretico-scien-

e religiosa. La conversione intellettuale consiste in primo luogo nel superare il mito conoscitivo secondo cui “conoscere è guardare”. Il reale non può essere ridotto semplicemente al reale esterno, trascurando l’ampiezza e la profondità del mondo mediato dal significato. Superare questo mito conoscitivo comporta un’esperienza di autotrascendenza, un’intensificazione della propria coscienza critica, la nascita di un nuovo io.

Uno dei motivi di principale interesse della posizione di Lonergan risiede nella capacità di affermare la centralità del soggetto senza fare alcuna concessione al soggettivismo o al relativismo. L’analisi del soggetto prende in considerazione anche quegli aspetti di fatica che appartengono al suo orientarsi nel mondo, senza poter vantare garanzie precostituite. Il frutto della verità non può maturare se non sull’albero della soggettività, per poi essere colto e riposto nel suo ambito assoluto¹³.

3. *Storicità e assolutezza della conoscenza*

Prima ancora che in riferimento alle trasformazioni e all’evoluzione del suo conoscere, l’uomo fa esperienza della storicità in riferimento al suo sperimentarsi come persona capace di libertà e responsabilità. In questo senso l’uomo è costitutivamente storico, sia in quanto è fonte delle sue decisioni e attività personali sia in quanto egli stesso si sviluppa nel trasformare il mondo. La stessa storicità del conoscere ha le sue radici in questa piú originaria dimensione di storicità che caratterizza l’identità personale di ciascuno¹⁴. Il progettare se stesso presenta i connotati della storicità non solo per la dimensione di relazione costitutiva di qualsiasi esistenza, ma anche per la dimensione di interpersonalità che contraddistingue qualsiasi realizzazione morale.

Da un punto di vista specificamente epistemologico, riconoscere la storicità e il carattere dinamico del nostro conoscere non equivale in alcun modo ad affermare il relativismo¹⁵. La confusione che porta ad identificare storicità e relativismo presuppone una *forma mentis* che considera la verità piuttosto come *telos* da raggiungere che come dimensione costitutiva del conoscere umano. Se la verità è

tifico di teologia sostenuto da Lonergan – continua Rahner – non può essere esso stesso esente da condizionamento storico. Si veda K. Rahner, *Osservazioni critiche sull’articolo di B. J. F. Lonergan: “Functional Specialties in Theology”*, in «Rassegna di teologia» XII (1971), pp. 46-48.

¹³ Cf B. J. F., Lonergan, *The Subject*, in Id., *A Second Collection*, ed. W. F. J. Ryan e B. J. Tyrrell, Darton, Longmann & Todd, London 1974, pp. 69-86 (in particolare pp. 70-71).

¹⁴ Scrive a riguardo J. Fuchs: «L’uomo è sempre cosciente della sua identità come soggetto, anche se non si trova mai in un punto zero dal quale iniziare la propria storia. In ogni istante egli si percepisce come proveniente da un suo passato, da decisioni già prese, da una autorealizzazione già iniziata, dunque da una sua storia che lo ha già modellato» (J. Fuchs, *Storicità e norma morale*, in S. Ferraro, ed., *Morale e coscienza storica*, AVE, Roma 1988, pp. 15-37, qui p. 18).

¹⁵ Lonergan stesso dedica attenzione al prospettivismo e al suo rapporto con il relativismo: cf B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, cit., pp. 229-235.

ritenuta meta finale, considerato che la storia è un processo aperto che sfugge a previsioni deterministiche, il nostro conoscere resta sempre in balia della mutevolezza e della mancanza di stabilità.

Se, viceversa, anziché fare leva sulla meta finale pensata, ma non raggiunta, si sposta l'attenzione sul processo conoscitivo in atto, allora l'assolutezza viene colta come dimensione costitutiva delle attività di riflessione e di giudizio. È dunque necessario superare una nozione acritica di oggettività ed esplicitare la connessione esistente tra la soggettività umana e l'assolutezza della verità:

«l'assoluto – scrive S. Muratore – non è soltanto un'idea-limite, un artificio mentale per definire ambiti conoscitivi ristretti; esso possiede un suo luogo proprio di rivelazione nella intenzionalità della coscienza razionale e morale, la quale pone l'assoluto come “orizzonte” del suo stesso operare, previamente a qualsiasi realizzazione che, a sua volta, possa rivendicare o pretendere un carattere di assolutezza»¹⁶.

Loneran, come già è emerso, affronta il tema grazie all'interpretazione della conoscenza umana nei termini di una struttura dinamica, sostenendo la complementarietà funzionale tra il percepire sensibile, l'interrogare intelligente e il giudicare razionale, e attribuendo a quest'ultimo livello la prerogativa di produrre giudizi veri. La mediazione tra assolutezza e storicità è estremamente chiara nella riflessione, precedentemente accennata, sul virtualmente incondizionato, che Lonergan esplicita nell'analisi del comprendere riflessivo¹⁷.

Il giudizio non è garantito in modo automatico, perché potrebbe essere avventato e mancare di criticità. Esso pertanto deve essere verificato. È perciò necessaria un'intellezione riflessiva che colga un virtualmente incondizionato e possa così fondare la razionalità del giudizio. Per capire a fondo l'intellezione riflessiva bisogna distinguere tra condizionato e incondizionato. L'incondizionato è ciò che non ha condizioni, è sciolto da qualsiasi vincolo. Un incondizionato totale (= formalmente incondizionato) ovviamente non è alla portata delle attività conoscitive dell'uomo.

Esiste, però, anche un incondizionato di fatto, che si raggiunge quando tutte le condizioni sono realizzate, senza che esse lo fossero già in partenza. Il virtualmente incondizionato comporta quindi la presenza di un condizionato (nel nostro caso: il contenuto concettuale), la relazione tra il condizionato e le sue condizioni e l'adempimento delle condizioni. Il virtualmente incondizionato presenta quindi

¹⁶ S. Muratore, *Storicità, moralità, oggettività*, in S. Ferraro, ed., *Morale e coscienza storica*, cit., pp. 115-147, qui p. 134. Questo riconoscimento, però, presuppone che si metta in crisi una inadeguata concezione dell'oggettività: «Si avanza l'esigenza di un conoscere “oggettivo”, valido per tutti i conoscenti, e si pretende di ottenerlo prescindendo dal soggetto conoscente, quando non addirittura in contrapposizione con il soggetto conoscente. Si dimentica, così, che l'oggettività ha senso solo come caratteristica del conoscere: l'oggettività, infatti, offre, “pone” ciò che è indipendente dal soggetto conoscente, ma questo “porre di fronte”, a sua volta, non è indipendente dal soggetto, dal suo sviluppo autentico, dalla sua esigenza e capacità di autotrascendenza» (*ibidem*, p. 119).

¹⁷ Cf B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 375-416; Id., *Comprendere e Essere*, cit., pp. 144-170.

la irreformabilità del definitivo. Quando il giudizio viene colto come virtualmente incondizionato, allora l'assolutezza è raggiunta.

L'intellezione riflessiva è così l'evento centrale della razionalità che lega insieme condizionato, condizioni e adempimento delle condizioni. Lonergan verifica e illustra l'intellezione riflessiva con una serie di esempi specifici che attestano molteplici forme di giudizi: inferenza deduttiva, giudizi concreti di fatto, intellezioni in situazioni concrete, analogie concrete e generalizzazioni, giudizi di senso comune, giudizi probabili della scienza empirica, proposizioni analitiche e principi analitici, giudizi matematici.

Il carattere assoluto che contraddistingue il giudizio non è ovviamente incompatibile con la storicità che caratterizza il vivere e il capire dell'uomo. Il conoscere resta fondamentalmente un processo autocorrettivo e cumulativo e, ciononostante, l'assolutezza è colta in virtù di quell'adempimento del legame tra condizioni e condizionato. Il sapere muta non perché l'uomo è incapace di giudizi veri, ma esattamente perché l'uomo può conciliare storicità e assolutezza nel dispiegarsi del proprio dinamismo intenzionale¹⁸.

La tematizzazione del dinamismo del soggetto ha una lunga e articolata storia all'interno del pensiero di Lonergan e può essere distinta in tre fasi fondamentali: gli studi sulla nozione di *verbum* costituiscono il primo approccio all'interiorità, seguito dalla riflessione sul passaggio dall'*intelligere* al giudizio in *Insight*, per poi trattare esplicitamente la dimensione esistenziale della coscienza nella totalità delle dimensioni del soggetto messe a fuoco per l'elaborazione del metodo. I principi presenti alla base del fare teologia non sono concetti primitivi e assiomi, ma soggetti umani considerati nella loro individualità concreta. L'attenzione all'esercizio concreto del conoscere consente a Lonergan di superare la posizione di Tommaso, in cui la mancata tematizzazione del metodo introspettivo da lui usato faceva sì che i dati psicologici fossero espressi in un quadro metafisico, benché la svolta al soggetto fosse già congeniale al suo pensiero. La prospettiva di Lonergan si propone di andare oltre l'impostazione kantiana del problema dell'oggettività della conoscenza, in quanto la domanda di fondo si concentra sul perché, esercitando determinate operazioni, noi conosciamo. La radice della risposta rinvia alla tematizzazione del dinamismo intenzionale:

¹⁸ In alcuni orientamenti epistemologici si ritiene preferibile il superamento della teoria classica della verità come *adaequatio*, per rispettare maggiormente la specificità della riflessione teologica e il carattere storico che caratterizza l'evento salvifico di cui si nutre la teologia. Mi riferisco in particolare a E. Benvenuto, *Attuali statuti epistemologici e filosofici della verità*, in «Rassegna di teologia» XXIX (1988), pp. 37-62. Dopo aver espresso alcune osservazioni sulla recezione del concetto di verità come *adaequatio* nella filosofia occidentale, Benvenuto passa a verificare come l'interpretazione canonica della verità quale *adaequatio intellectus et rei* abbia influito sullo sviluppo storico della teologia, rilevando sia le potenzialità positive che le consistenti difficoltà. Gli aspetti essenziali della complessità di questa teoria della verità vengono così schematicamente sintetizzati: 1. la teoria dell'*adaequatio* offre alle proposizioni e tesi teologiche una consistente forza di convinzione. 2. Essa consente inoltre di cogliere un itinerario a Dio, riconoscendo per via negativa la trascendenza del

«L'elemento decisivo per una risposta realista – osserva Sala – è l'intenzionalità, cioè il nostro dinamismo conscio, intelligente e razionale che si attua nel processo conoscitivo sopra esaminato. Infatti carattere fondamentale di questo dinamismo è la sua portata illimitata. Qualsiasi domanda o dubbio a proposito dell'illimitatezza dell'intenzionalità non fa che confermare che il nostro dinamismo, in quanto movimento di ricerca, è già andato oltre ogni limite temuto o supposto. Nulla pertanto è disparato rispetto alla nostra intenzionalità: al di fuori della sfera dell'essere, inteso nel domandare, c'è soltanto ciò che assolutamente non è – dunque nulla! Non si dà quindi nessuno spazio interno chiuso della soggettività, essendo la coscienza caratterizzata da una tendenza al trascendente. Proprio il fatto che noi siamo in grado di domandare al di là di ogni limite fa sí che noi domandiamo dell'oggetto sotto un aspetto incondizionato: noi domandiamo dell'oggetto che cosa è e se è – dove lo “è” inteso esclude qualsiasi qualificazione restrittiva»¹⁹.

L'oggettività della conoscenza non può essere adeguatamente trattata, se non mettendo in rilievo come la soggettività pervenga all'autenticità. Superata definitivamente l'impostazione del tema dell'oggettività nei termini del problema del “ponte” che consentirebbe al soggetto di uscire dalla sua presunta sfera ristretta per entrare in relazione con l'oggetto, Lonergan concentra l'attenzione sul presapere dell'essere presente nella nostra coscienza, nonostante le differenze anche notevoli di una singola personalità e le variazioni dovute a culture o epoche storiche diverse. Dall'esperienza di noi stessi proiettiamo l'orizzonte dell'essere. Nell'autoconoscenza e nell'autoaffermazione di se stessi come conoscenti si dà un tratto comune e permanente: «ed è che la coscienza è il campo in cui avviene ogni nostro crear senso (*Sinngebung*) o progettar senso (*Sinnentwurf*). In termini tecnici: vi è l'orizzonte originario che sottostà e rende possibili i diversi mondi»²⁰.

Fondamento ultimo. 3. In negativo, però, essa rischia di trasformare il dato rivelato in “mitologica figurazione” e di svuotare l'evento della sua singolarità. 4. La teoria dell'*adaequatio* presuppone lo sfero della perfetta identità, mentre lo scandalo della croce non può essere assorbito da nessun sistema speculativo. 5. Il confronto con i fatti e le cose richiesto dalla teoria dell'*adaequatio* è impossibile per la verità di fede, perché per la fede diventa determinante l'orizzonte della parusia. Alla teoria della *adaequatio* viene sostanzialmente attribuito il mancato coinvolgimento del soggetto. Pur apprezzando la teoria della verità come coerenza perché essa consente un'indagine di tipo introspettivo che può tradursi in itinerario teologico, Benvenuto ritiene che l'interpretazione della verità come disvelamento sia la più adeguata all'annuncio cristiano e alla riflessione teologica: «Solo in essa la riflessione teologica può sperare di venire a capo del grande paradosso che è implicito nel cuore stesso della fede in quanto memoriale di quel che una volta fu udito, fu visto, fu toccato da mani umane, l'Avvenimento che ha mutato ogni via, ogni pensiero. Il paradosso sta nel fatto che il senso di tale avvenimento sembra necessariamente affidato alla verità di un'interpretazione che lo attualizzi, e invece la fede ci obbliga a confessare che solo la verità dell'avvenimento può dar senso all'interpretazione» (*ibidem*, p. 61). In questa impostazione del problema, però, l'assolutezza del discorso teologico non è più riportata all'analisi del processo conoscitivo, quanto piuttosto al primato della parola sul concetto, dell'evento sull'oggettivazione, mettendo in secondo piano l'analisi del processo della comprensione.

¹⁹ G. B. Sala, *Bernard J.F. Lonergan S.I.: il contributo di un teologo per una filosofia cristiana*, in «Rassegna di teologia» XXXVI (1985), pp. 529-562, qui p. 542.

²⁰ G. B. Sala, *Immediatezza e mediazione della conoscenza dell'essere. Riflessioni sull'epistemologia di E. Coreth e B. Lonergan*, in «Gregorianum» LIII (1972/1), pp. 45-87, qui p. 59.

4. *La svolta verso il soggetto*

4.1. *Dagli studi sul Verbum al Metodo in Teologia*

L'analisi dell'itinerario percorso da Lonergan invita a concentrare l'attenzione sulla conoscenza del soggetto e sul mondo del significato, prima ancora che sull'elaborazione del sapere categoriale. Per Lonergan il metodo non è un insieme di regole, ma un insieme di operazioni da cui possono essere tratte regole. Lo schema base di queste operazioni è offerto dal dinamismo intenzionale della coscienza. Lonergan è e resta fondamentalmente un generalista, attento a parlare anche il linguaggio del suo interlocutore, lavorando con la sua proposta ad un attento e paziente lavoro di mediazione culturale²¹.

Uno sviluppo significativo nella comprensione della vita della mente può essere rintracciato nell'analisi del processo che culmina nella produzione del Verbo²². *Conoscenza e interiorità*, infatti, se dal punto di vista teologico rappresenta uno studio del dinamismo interno alla vita di Dio, dal punto di vista filosofico costituisce uno studio della vita umana considerata al livello del dinamismo dello spirito, nella duplice processione della parola interiore e dell'amore. Il razionalismo di tipo concettualista viene dichiarato fuorviante per l'interpretazione della vita dello spirito, perché pone in primo piano la rilevanza di un'intelligibilità colta dall'esterno, mettendo del tutto in ombra l'autonomia del processo conoscitivo.

Nello studio sul *Verbum* Tommaso tentava di fondare una fenomenologia del soggetto con una psicologia dell'anima, grazie alla interazione tra il modello aristotelico e quello agostiniano, con il vantaggio, però, di ricorrere all'uso dell'introspezione. La parola, infatti, è prima di tutto parola interiore, oggetto del pensiero in quanto suo prodotto conosciuto. La parola interiore emerge alla fine di un processo di ricerca intellettuale, simultaneamente all'atto di capire, benché distinta dal capire stesso perché suo effetto. La concettualizzazione è il termine e il prodotto di un processo che ha origine dalla dipendenza del nostro intelletto dal senso.

L'aspetto interiore che contraddistingue la formazione del Verbo, caratterizza anche il giudizio. Al livello più alto dell'attività riflessiva, la nostra conoscenza è ancora soggetta al tempo e alle condizioni psicologiche:

²¹ «Il generalista che sia solo un mediatore logico risulta essere uno stupido intruso; il generalista che sia un mediatore intelligente parla non solo il linguaggio della propria mente, ma anche il linguaggio del suo interlocutore» (B. J. F. Lonergan, *Questionnaire on Philosophy*, in «Method. Journal of Lonergan Studies» II [1984/2], pp. 1-35, qui pp. 32-33).

²² Cf Id., *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso*, tr. it., EDB, Bologna 1984. L'opera di Lonergan è attualmente disponibile nella nuova edizione in lingua italiana a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore: *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso*, Città Nuova Editrice, Roma 2004. Nel presente lavoro, tuttavia, si farà riferimento alla edizione precedente.

«[...] il giudicare è un'attività che coinvolge tutto l'uomo. La conoscenza del *quod quid est* fa uscire dal tempo e dallo spazio, ma l'atto della *compositio vel divisio* comporta un ritorno al concreto. In particolare, nonostante si possa inneggiare alle verità eterne, i giudizi umani implicano sempre una specificazione di tempo. In realtà, dal momento che la verità esiste nella mente, e dal momento che solo la mente di Dio è eterna, la verità eterna non può essere che una. Nelle nostre menti la verità consiste ordinariamente nell'applicazione di universali astratti alle cose sensibili e questa applicazione comporta una qualificazione temporale»²³.

Ne deriva che la relazione dell'uomo con la verità possiede un carattere storico e cooperativo, mai riconducibile al parametro del pieno possesso. Conoscere la verità è possibile solo se conosciamo noi stessi, perché, conoscendo la natura del principio attivo dei propri atti, l'intelletto riflette sulla propria natura e conosce la sua proporzione alla realtà. Questa è la via indicata con chiarezza da Tommaso d'Aquino:

«[veritas] cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quae quidam cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur: unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur»²⁴.

La via percorsa dal concettualismo, invece, pone l'accento sul carattere di certezza delle conoscenze scientifiche e teologiche. Lonergan intende superare sia le strettoie del concettualismo che quelle del positivismo, accordando attenzione alle esigenze dello studio storico contemporaneo²⁵.

In *Insight* viene sviluppato lo studio dell'intellezione affrontando il confronto con i procedimenti del conoscere scientifico e con la svolta critica della filosofia di Kant. Il superamento del mito conoscitivo del guardare, cui si accompagna un concetto acritico di realtà, e il bisogno della conversione costituiscono due motivi di forte continuità tra *Insight* e *Il metodo in teologia*. Lo studio dell'intelligenza è infatti strutturato attorno al tema dell'auto-appropriazione, intesa come un imparare a lavorare su se stessi.

Nel 1961/62 Lonergan tenne un corso, *De methodo theologiae*, in cui delineò con estrema chiarezza il significato della sua ricerca:

«la lezione del primo giorno – sottolinea Crowe – parla del *metodo* in voluto contrasto con l'*oggetto* della teologia; il metodo viene specificato in termini di operazioni, le ope-

²³ *Ibidem*, p. 91.

²⁴ Tommaso d'Aquino, *Quaestio De Veritate*, 1, 9.

²⁵ «Capire il testo, capire il significato del testo, capire il significato di s. Tommaso e capire come s. Tommaso capiva, non è che una serie di specificazioni differenti dello stesso atto» (B. J. F. Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, cit., p. 234).

razioni sono quelle di un soggetto, e il soggetto è discusso in termini di orizzonte, conversione, autenticità, e così via. La “svolta verso il soggetto” – un’espressione che molti utilizzano per descrivere la caratteristica dominante di questi anni – è ormai ben stabilita. Naturalmente c’è continuità con il passato: anche l’oggetto deve essere studiato, ma attraverso le operazioni del soggetto; questo è il punto di vista metodologico»²⁶.

Il decennio degli anni ’60 risultò decisivo per il problema del metodo: una conferenza sulla filosofia della storia (1960), tre conferenze sul significato (1962-65), alcune conferenze sulla teologia della storia (1963), sulla transizione verso una mentalità storica (1966), sul nuovo contesto della teologia (1967) e un’esplosione di conferenze che includono un’esposizione chiave sul soggetto (1968). È degna di rilievo anche una conferenza sull’ermeneutica (1962), rispetto alla quale il punto di partenza fu il capitolo XVII di *Insight*. Le tappe principali di questo sviluppo inducono ad assumere il discorso sul metodo – su cui si ritornerà in riferimento alla conversione – come lo sbocco di un lungo e complesso itinerario, maturato nel contesto di un serrato confronto critico con la cultura contemporanea.

4.2. *Il problema dell’interpretazione*

Il capitolo XVII di *Insight*, considerato naturalmente nel contesto generale dell’opera, costituisce una pietra di riferimento fondamentale per la riflessione sul metodo²⁷, soprattutto in riferimento al problema della verità, poi per quanto concerne la possibilità di realizzare un’ermeneutica metodica.

Il criterio prossimo di verità è dato dall’apprensione riflessiva del virtualmente incondizionato. Il contenuto del giudizio ha l’impronta dell’assoluto e in quanto tale è indipendente dal soggetto giudicante. La coscienza razionale, infatti, sfocia in un prodotto indipendente da se stessa, senza però che sia possibile saltare il lungo e articolato processo che porta il soggetto a questa nuova dimensione. Il criterio remoto è costituito dal corretto dispiegarsi del distaccato e disinteressato desiderio di conoscere, superando l’interferenza di altri desideri e distorsioni:

«Un soggetto può afferrare il virtualmente incondizionato, eppure può chiedersi se tale soddisfacimento del criterio prossimo di verità sia stato viziato da deformazioni

²⁶ F. E. Crowe, B. J. F. Lonergan. *Progresso e tappe del suo pensiero*, Città Nuova Editrice, Roma 1995, pp. 123-124. La “svolta verso il soggetto” costituisce una caratteristica del pensiero di Lonergan a mio avviso non sempre adeguatamente intesa nel contesto generale del suo pensiero. Si veda, ad esempio, l’interpretazione proposta da A. Milano, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, pp. 25-30.

²⁷ Cf B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 671-742. All’inizio viene esplicitata l’esigenza di trasferirsi dal campo della deduzione astratta a quello del processo storico concreto. Il discorso risulta articolato in tre parti principali: 1. vengono determinate le relazioni tra metafisica e mito, metafisica e mistero; 2. vengono poi esplorati il criterio di verità, le definizioni di verità, l’aspetto ontologico della verità, i rapporti tra verità ed espressione, l’autoappropriazione della verità; 3. infine viene affrontata la possibilità di definire il problema dell’interpretazione e di elaborare la struttura euristica per un’ermeneutica metodica.

sogettive. Allora sorge la domanda del criterio remoto. Il soggetto diviene piú o meno sicuro o piú o meno ansioso riguardo alla genuinità della sua ricerca e della sua riflessione, e ricerca e riflessione ulteriori saranno, a loro volta, aperte a un simile domandare. Ciò che è in dubbio è il soggetto stesso e tutti i suoi sforzi per rimuovere il dubbio procederanno dalla stessa fonte sospetta. Una componente di questa situazione può essere la fuga del soggetto dall'impegno personale implicato nel giudizio; un'altra può essere un'inclinazione temperamentale all'ansietà; ma il problema oggettivo è il disinteresse e il distacco abituali ed effettivi del soggetto nelle sue attività cognitive»²⁸.

La verità è una relazione tra il conoscere e l'essere. La verità ontologica è l'intrinseca intelligibilità dell'essere, la conformità dell'essere alle condizioni del suo essere conosciuto attraverso l'indagine intelligente e la riflessione critica. Il venire a conoscere è fondamentalmente un processo che avanza per stadi in cui le intellezioni prodotte dall'indagine danno luogo ad ulteriori domande, che danno luogo a loro volta a nuove intellezioni da cui scaturiscono ancora domande. Ad ogni passo è opportuno esplicitare quanto è stato raggiunto e quanto si intende ancora cercare. L'espressione in tal modo entra a far parte del processo stesso dell'apprendere, al punto da istituire una solidarietà di fondo tra lo sviluppo della conoscenza e lo sviluppo del linguaggio. Si pone, così, in tutta la sua rilevanza il problema dell'interpretazione:

«L'interpenetrazione di conoscenza e espressione implica una solidarietà, quasi una fusione, dello sviluppo della conoscenza e dello sviluppo del linguaggio. Le parole sono sensibili: sostengono e intensificano la risonanza dell'intersoggettività umana; la mera presenza di un altro libera nel dinamismo della coscienza sensoriale una modifica nel flusso di sensazioni ed emozioni, immagini e memorie, atteggiamenti e sentimenti; ma le parole possiedono il proprio corteo di rappresentazioni ed affezioni associate e, così, l'aggiunta della parola alla presenza determina una specializzata, diretta modifica di reazione e risposta intersoggettive»²⁹.

Lo sviluppo del linguaggio si fonde con lo sviluppo della conoscenza. La verità in quanto tale non spetta mai alle espressioni, che di per sé non sono mai vere o false, ma al giudizio, in cui avviene l'appropriazione della verità. L'appropriazione della verità è conoscitiva, ma la ragionevolezza richiede che ci sia coerenza tra il conoscere e il vivere. Il tema dell'esistenza personale emerge in primo piano, per ora sotto l'istanza della coerenza. L'appropriazione della verità pone un triplice problema: 1. acquisire gradualmente l'accumulo di intellezioni abituali; 2. unificare, correlare gli elementi; 3. orientarsi verso la verità. L'impostazione di fondo che Lonergan dà al problema continua a tenere in massima considerazione le componenti storiche e dinamiche dell'esperienza personale.

In virtù dell'unità di fondo che caratterizza il soggetto, accade che la cattiva volontà renda sgradita la verità e porti a trascurarla. Nasce, allora, il pericolo di

²⁸ *Ibidem*, pp. 694-695.

²⁹ *Ibidem*, p. 698.

un circolo vizioso: se non c'è appropriazione della verità, la volontà non si orienta positivamente; ma, se la volontà non è buona, non può avvenire il perseguimento della verità. Le appropriazioni conoscitiva e volitiva della verità sono solidali tra loro e sono inclini a condizionare e ad essere condizionate dagli adattamenti della sensibilità umana. Per questo motivo la storia è fondamentalmente un processo aperto, soggetto tanto alla possibilità dello sviluppo che a quella del declino. Solo un discorso più articolato sul senso della storia consentirà, poi, di individuare il superamento dei pericoli connessi al circolo vizioso.

L'interpretazione di per sé è una seconda espressione rivolta ad un uditorio differente. La complessità del suo compito consiste nel dover mettere a fuoco un metodo adeguato per rapportarsi a qualsiasi tipo di uditorio. Emerge a tal fine l'esigenza di ricorrere ad un punto di vista universale, inteso come «una totalità potenziale dei punti di vista geneticamente e dialetticamente ordinati»³⁰. Si tratta di elaborare non una storia universale, ma semplicemente una struttura euristica che contenga virtualmente le possibili alternative di interpretazione. Essa si interessa della capacità dell'interprete di cogliere significati, dotandolo della capacità di trasferire il suo pensiero al livello di una cultura diversa dalla propria. La base per poter elaborare questa totalità ordinata dei punti di vista risiede in un'adeguata autoconoscenza. Gli oggetti non sono privati della loro peculiarità, ma si tende a considerare i soggetti nell'esercizio del loro dinamismo conoscitivo: «Non c'è nessuna interpretazione senza interprete. Non c'è alcun interprete senza unità polimorfa di coscienza empirica, intelligente e razionale»³¹.

Il problema dell'interpretazione richiede l'esplicitazione di un metodo. Con appropriate modifiche, si potrebbe fare uso del metodo empirico classico sintetizzato da Lonergan nell'immagine delle due lame: la possibilità di una qualsiasi interpretazione implica la lama superiore di generalità, mentre le tecniche esistenti degli studiosi costituiscono la lama inferiore utile a determinare con maggiore accuratezza la generalità stessa. Il problema del relativismo che caratterizza la ricerca ermeneutica, non dipende dalla pluralità di tecniche per trattare documenti e momenti del passato, ma dalla mancanza di un'appropriata lama superiore. La lama superiore ha due componenti concretamente universali, che riguardano il significato e l'espressione. Quanto alla possibilità effettiva dell'interpretazione, si può ritenere che «le fonti prossime del significato si trovano nell'esperienza, nella comprensione e nel giudizio stesso dell'interprete»³². Considerare l'intera sfera di significato possibile e connettere i significati possibili con documenti particolari non può prescindere dal fatto che i significati formano una sequenza di incognite geneticamente e dialetticamente correlative e che le espressioni si sviluppano dall'indifferenziato allo specializzato.

³⁰ *Ibidem*, p. 710.

³¹ *Ibidem*, p. 712.

³² *Ibidem*, p. 727.

Lonergan affronta il problema prendendo in considerazione prima l'anticipazione dei risultati definitivi, poi le controposizioni³³ e infine i canoni di un'ermeneutica metodica. La resistenza maggiore per una corretta interpretazione deriva dalle controposizioni e soprattutto dalla convinzione che il reale sia una articolazione del "già-qui-ora" e che l'oggettività di conseguenza consista nel risultato di un'estroversione elementare. Le controposizioni sono generate dunque dall'idea secondo cui il reale è "l'esterno", per la cui conoscenza non occorre altro che prendere visione.

Le controposizioni non riguardano solo il fine dell'interpretazione, ma si ripercuotono anche su un'errata concezione delle procedure degli interpreti che penseranno di essere oggettivi, nella misura in cui saranno capaci di rilevare i significati presenti "già qui ora". Di fronte a questa prospettiva, l'introduzione del punto di vista universale risulterà un appello al vano e al teorico:

«Se il criterio di oggettività è l'“ovviamente fuori là”, allora non c'è assolutamente alcuna interpretazione oggettiva; c'è soltanto il guardare a bocca aperta segni ordinati e l'unico ordine è spaziale. Se, però, il criterio di oggettività si trova nell'indagine intelligente, nella riflessione critica e nell'afferrare il virtualmente incondizionato, allora l'impostura sul “fuori là” e la simulata indignazione sul “leggere dentro” sono una prova alquanto convincente che si ha una nozione molto scarsa di ciò che l'oggettività è»³⁴.

Un ulteriore problema è costituito dalla pretesa che ogni autore debba essere interpretato nei suoi propri termini. Senza togliere alcun merito a questa esigenza, non bisogna temere di riconoscere che le fonti immediate di ogni interpretazione risiedano nell'interprete stesso:

«Al contrario, un'ermeneutica metodica richiede un aperto riconoscimento, da parte dell'interprete, delle sue fonti immanenti di interpretazione, della sua formulazione da un punto di vista universale, delle sue ipotesi sul contesto e sul contenuto del significato di un altro, del suo processo da quella formulazione pura all'espressione ipotetica e dell'introduzione di molteplici controlli, che verifichino le interpretazioni non solo nei confronti dei documenti individualmente, ma anche come membri di una totalità con assunti comuni e interconnessi»³⁵.

Attraverso la proposta di una serie di canoni per un'ermeneutica metodica³⁶, Lonergan mira a sintetizzare le conclusioni già raggiunte, precisando che un'ermeneutica metodica è limitata a interpretazioni scientifiche e non riguarda quelle

³³ Per controposizione Lonergan non intende la semplice affermazione di una contraddizione, ma la presenza di affermazioni, di principio o di fatto, che entrano in contraddizione con la metafisica latente, ossia con le caratteristiche e le esigenze del dinamismo intenzionale del soggetto.

³⁴ B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., p. 729.

³⁵ *Ibidem*, p. 731.

³⁶ Cf *ibidem*, pp. 733-741. Lonergan presenta la funzione dei canoni di pertinenza, di spiegazione completa, di successive approssimazioni, di parsimonia, dei residui.

letterarie, intendendo per interpretazioni letterarie quelle che offrono immagini e associazioni da cui un lettore può raggiungere le intelligenze e formare i giudizi auspicati dall'interprete.

L'interprete inoltre ha bisogno di trattare col dialettico, perché il significato umano è soggetto al movimento, ma anche alle distorsioni delle controposizioni e all'intrusione del non sistematico all'interno del sistema in movimento. L'espressione del significato non è soltanto uno dei principali atti di significato, ma anche un prolungamento del flusso psichico. Essa ha tre aspetti: uno sistematico, che consiste nel procedere automaticamente dalle strutture dinamiche della psiche, uno genetico, che deriva dal carattere non statico, ma in movimento, delle strutture dinamiche della psiche, uno incidentale, che consiste nella possibilità di interrompere l'automatismo sensitivo con l'intervento degli atti principali di significato.

Nei successivi sviluppi riscontrabili nell'opera sul metodo in teologia, Lonergan presuppone il quadro storico della dottrina ermeneutica contemporanea ricostruito da Gadamer in *Verità e metodo* e segnala quattro fattori che rendono più complesso il problema dell'interpretazione: 1. il sorgere di una coscienza mondiale e di una coscienza storica, che conducono alla consapevolezza dell'esistenza di molte culture. 2. L'elaborazione delle scienze umane, al cui interno il significato si presenta quale categoria fondamentale, con rilevanza inevitabile del problema dell'interpretazione. 3. La confusione che regna nella dottrina della conoscenza e nell'epistemologia, con evidenti conseguenze nel campo dell'interpretazione: l'interpretazione non è altro che un caso particolare di conoscenza, la conoscenza del significato. 4. La tendenza dell'uomo moderno ad affrancarsi da ogni vincolo alla tradizione e all'autorità. La reinterpretazione del passato pone altri problemi, benché non siano necessariamente riducibili tutti all'ermeneutica. Per affrontarli è necessario evitare sia un rifiuto che un'accettazione globale della modernità. Il metodo tende ad introdurre la distinzione tra i vari tipi di problemi, proponendo diverse specializzazioni funzionali. Lonergan riformula il rifiuto del "principio della testa vuota", precisando che il testo va rispettato, ma l'interpretazione non consiste solo nel guardare ai segni, altrimenti la si riduce ad un intuizionismo ingenuo:

«Quanto minore è l'esperienza, quanto meno coltivata l'intelligenza, quanto meno formato il giudizio, tanto più probabile sarà che l'interprete attribuisca all'autore un'opinione che questi non ha mai sostenuto. D'altra parte, quanto più vasta l'esperienza dell'interprete, quanto più profondo e pieno lo sviluppo della sua intelligenza, quanto più equilibrato il suo giudizio, tanto più probabile sarà che egli scopra esattamente quello che l'autore voleva dire. [...] Ora quanto più grande è la conoscenza abituale che uno possiede, tanto più probabile è che egli sia guidato dai segni stessi e non da preferenze personali e da congetture»³⁷.

³⁷ B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, cit., 175. In nota Lonergan esprime la sua condivisione per la posizione di Bultmann secondo cui è del tutto insensata la pretesa che l'interprete

Capire se stessi, dunque, non è affatto irrilevante per la correttezza dell'interpretazione: solo dopo aver effettuato un cambiamento radicale in se stesso, l'interprete potrà pervenire alla comprensione dell'autore. Il problema ermeneutico svela così una profonda dimensione esistenziale. L'interprete ha inoltre bisogno di conoscere anche come stavano le cose: diventa perciò necessario passare alla storia e poi alla dialettica e alla fondazione.

Anche a proposito della riflessione sulla storia, Lonergan conferma il rifiuto del "principio della testa vuota": lo storico non deve affatto pretendere di limitarsi a presentare i fatti, quasi che essi possano parlare da sé. La storia è sia critica che costruttiva³⁸: le domande sono per certi aspetti più fondamentali delle risposte. Grande importanza assume per questo motivo l'immaginazione storica: lo storico si sforza di rappresentare immaginativamente il significato delle affermazioni che trova nelle fonti. Nascono così domande che conducono a ulteriori affermazioni presenti nelle fonti. Ne deriva una tela immaginativa che unisce i punti fissi forniti dalle affermazioni nelle fonti. I punti fissi valgono relativamente alle decisioni che lo storico ha preso nell'indagine in corso. La conoscenza storica, inoltre, procede secondo un movimento a spirale³⁹: aumentando la conoscenza degli eventi, la domanda originaria viene riformulata, così che documenti prima ritenuti irrilevanti acquistino nuova luce.

Il lavoro di Dilthey consente un ulteriore ampliamento dell'orizzonte, esplicitando la domanda sulla possibilità stessa della conoscenza storica. L'interpretazione esprime e comunica l'intelligenza dell'interprete, le oggettivazioni della vita sono l'interpretazione che la vita dà di se stessa:

«Nella realtà concreta fisica, chimica, vivente della vita umana c'è dunque anche il significato. È interiore ed esteriore al tempo stesso: interiore in quanto esprime, esteriore in quanto espresso. Manifesta bisogni e soddisfazioni. Risponde a valori. Si prefigge delle mete. Ordina i mezzi al fine. Costituisce sistemi sociali e li fornisce di valori culturali. Trasforma la natura circostante»⁴⁰.

Lonergan ritiene però che la *Lebensphilosophie* di Dilthey abbia ancora dei tratti empiristi, mentre la scienza umana basata sul *Verstehen* non può essere assimilata da un empirista: presupposti empiristi e presupposti idealisti restano ancora non superati. Un passo avanti è costituito dall'impostazione di Husserl e di Heidegger. Per Husserl pensiero e giudizio non sono solo eventi psicologici, ma "intendono", "si riferiscono a" oggetti distinti da loro stessi. Heidegger ritiene che

debba far tacere la sua soggettività per arrivare ad una conoscenza oggettiva. Non manca, però, di precisare che rispetto a Bultmann egli intende distinguere tra intelligenza e giudizio, sviluppo dell'una e sviluppo dell'altro.

³⁸ Cf *ibidem*, pp. 219-222. Lonergan fa riferimento all'insistenza di C. Becker e di R. G. Collingwood sulle attività costruttive dello storico.

³⁹ Cf *ibidem*, pp. 222-224. Qui il riferimento è a H. J. Marrou.

⁴⁰ B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, cit., p. 226.

i progetti umani siano prodotti dell'intelligenza: il *Verstehen* è il *Dasein* in quanto quest'ultimo rappresenta la capacità di essere dell'uomo. La struttura ermeneutica svela così la sua universalità: l'interpretazione procede dall'intelligenza di un'espressione, così come l'espressione procede dall'intelligenza di quel che può essere l'essere dell'uomo. Oltre ad evidenziare il carattere più specifico del *Verstehen* rispetto al generale atto di capire che ha portata molto più vasta, Lonergan osserva che in nessuno di questi autori emerge una sufficiente consapevolezza del terzo livello dell'attività conoscitiva né una radicale contestazione del mito conoscitivo secondo cui il conoscere è simile al guardare.

5. *Le deformazioni del soggetto*

Prima di entrare nel vivo del tema dell'autenticità personale del soggetto, è opportuno richiamare l'analisi di Lonergan sulle deformazioni cui sono esposti individui e gruppi. Il contesto è quello della riflessione condotta in *Insight* sul senso comune e sulla sua quadruplici deformazione⁴¹. La psiche intersoggettiva che caratterizza la sensibilità umana ha una portata limitata: ciò che non è immediatamente vicino tende a rimanere per noi estraneo. Grazie all'operatore intellettuale, però, l'uomo si propone di superare l'ambito del suo sentire immediato. Emerge infatti una nozione di bene che non si limita al campo dell'utile e dell'immediatamente desiderabile, ma porta a riconoscere il bene d'ordine, rappresentato da ordinamenti giuridici, strutture economiche, sociali, politiche.

Quanto a Lonergan stia a cuore la riflessione sul senso della storia e l'interdipendenza tra la cura della conoscenza oggettiva e l'impegno per l'autenticità del vivere umano, è confermato dalla esplicita considerazione espressa a riguardo nella nuova Prefazione ad *Insight* scritta nell'estate del 1954:

«Sfortunatamente, come intellesione e fraintendimento sono comunemente accoppiati, così lo sono anche progresso e declino. Noi rafforziamo il nostro amore per la verità con una praticità che è equivalente a un oscurantismo. Correggiamo antichi mali con una passione che guasta il nuovo bene. Non siamo puri. Scendiamo a compromessi. Speriamo di cavarcela. Tuttavia, l'autentico avanzamento della conoscenza procura un potere troppo vasto e terrificante sulla natura e sugli uomini per essere consegnato alle buone intenzioni di menti inconsciamente deformate. [...] In che modo, in verità, deve una mente divenire cosciente della sua deformazione, quando quella deformazione scaturisce da una fuga comunitaria dal comprendere ed è supportata dall'intera trama di una civiltà? In che modo si può conferire nuova forza e vigore al distaccato e disinteressato desiderio di comprendere senza il rinforzo che agisce come una deformazione aggiunta? In che modo può l'intelligenza umana sperare di occuparsi delle situazioni non intelligibili, ancorché oggettive, che la fuga dal comprendere crea ed espande e sostiene?»⁴².

⁴¹ Cf B. J. F. Lonergan., *Insight*, cit., pp. 243-333 (capitoli VI e VII).

⁴² *Ibidem*, p. 9.

La dualità costitutiva che caratterizza l'uomo fa sí che nella coscienza dell'individuo e nella società si crei una tensione tra il punto di vista del singolo in quanto individuo e il punto di vista dell'individuo in quanto capace di universalità. Assumendo i risultati delle precedenti analisi delle strutture euristiche e della nozione di probabilità emergente, Lonergan riesce ad applicare alla storia un teorema che consente l'anticipazione di una probabilità emergente anche nei confronti del mondo umano. La storia umana è regolata dalla probabilità, in quanto gli eventi del mondo umano non sottostanno a rigide necessità. L'uomo può trasformare l'ambiente in cui vive, dopo aver individuato possibili schemi di ricorrenza utili ad uno sviluppo migliore. Si esclude così, per il mondo storico come per quello naturale, una visione strettamente deterministica o rigidamente indeterministica. La presenza di schemi di ricorrenza e di serie condizionate di schemi di ricorrenza fa sí che si possa individuare un indice di probabilità di emergenza e un indice di probabilità di sopravvivenza. Il mondo storico è un universo aperto: sviluppo o declino dipendono dalla comprensione e dalla decisione dell'uomo.

L'operatore intellettuale, in quanto fonte per ogni individuo di un sistema piú alto di integrazione per il suo vivere conscio, costituisce la base per una conscia esigenza di intelligibilità, di absolutezza conoscitiva, di moralità e di trascendenza. Il progresso, però, non è quindi garantito a priori, perché può attivarsi la spirale del declino quando attenzione, intelligenza, ragionevolezza e responsabilità sono distorte dalla quadruplicata deformazione del senso comune: drammatica, individuale, di gruppo, generale.

La deformazione drammatica si verifica quando alcune intellezioni difficili da tollerare per l'individuo sono temute e indesiderate. Ne deriva una sintomatologia nevrotica dovuta all'esercizio aberrante della censura: vengono esclusi dalla coscienza spunti, immagini, schemi che possono condurre a intellezioni indesiderate. Il soggetto resta inquieto e insicuro, incline a razionalizzare il proprio punto di vista deformato. Il trattamento analitico può stimolare il recupero delle intellezioni temute.

L'egoismo individuale deriva dalla tensione dialettica tra il livello dell'intersoggettività e quello dell'intelligenza distaccata: il soggetto resta intrappolato nell'orizzonte ristretto della sensibilità, non perché non ci sia esercizio di intelligenza, ma perché tale esercizio viene del tutto asservito ad interessi particolaristici. La stessa spontaneità intersoggettiva ne risente, perché si avverte limitata dal ristretto orizzonte del singolo. Le richieste del gruppo possono agire da correttivo rispetto all'egoismo individuale, spronando il soggetto al superamento del particolarismo in cui è scivolato.

Il gruppo stesso, però, può a sua volta essere soggetto ad una deformazione egoistica: il sentimento di appartenenza al gruppo frena l'esercizio libero e responsabile dell'intellettualità. Estremamente esemplificativo di questa deformazione è l'affermarsi delle ideologie, in virtù delle quali viene razionalizzato il punto di vista del gruppo con il conseguente fraintendimento di tutti gli elementi della

realtà ritenuti non funzionali al proprio interesse. All'espandersi dell'irrazionale sociale corrisponde il ritirarsi dell'intelligenza dal campo del concreto e la cultura perde il suo influsso positivo sulla storia. La dialettica dei gruppi all'interno della società può rovesciare questo ciclo breve del declino.

L'ultima deformazione, quella generale, deriva dalla tendenza del senso comune a razionalizzare le proprie limitazioni, senza rendersi conto di essere competente solo per il concreto e l'immediatamente pratico. È così che il realismo, sia sul piano conoscitivo che sul piano etico, sarà confuso con l'immediatezza delle facili soluzioni affette sin dal loro nascere da radicale miopia, profondamente avversa alla fatica dell'intelligenza e alla pazienza dei tempi lunghi. Per questo motivo la struttura operativa del senso comune risulta inadeguata al compito di pensare a livello della storia.

La deformazione generale del senso comune, a differenza di quella dell'egoismo di gruppo, introduce il ciclo più lungo del declino, durante il quale si afferma il disprezzo di idee opportune e fruttuose, implicando un allontanamento cumulativo dalla coerenza e riducendo l'unica intelligibilità discernibile nei fatti oggettivi a un equilibrio di pressioni economiche e a un bilanciamento di poteri nazionali. La capitolazione maggiore dell'intelligenza distaccata e disinteressata avviene al livello speculativo: la funzione dell'intelligenza è ridotta allo studio dei dati quali sono, cercando di afferrare l'intelligibilità immanente in essi. La subordinazione della scienza dell'uomo ai dati non è altro che la subordinazione all'intelligenza deformata di coloro che producono i dati. La cultura perde in tal modo la sua capacità di indipendenza e di distacco e per poter sopravvivere tende a diventare sempre più pratica, a servizio di fini tangibilmente utili.

Quel che emerge dall'analisi degli ulteriori sviluppi presenti in *Insight* è che le profonde limitazioni del senso comune portano a considerare un'incapacità più profonda esprimibile in termini di male e di peccato. Si rende perciò necessaria una riflessione teologica che consenta di prospettare il dono della redenzione. Il rovesciamento della spirale del declino esige il superamento delle chiusure mentali e dei pregiudizi presenti nei vari tipi di deformazione. In particolare il ciclo lungo del declino, introdotto dalla deformazione generale del senso comune, sposta l'attenzione sul significato dell'intervento gratuito e salvante di Dio nella storia, capace di apportare radicale novità di vita.

Anche se l'analisi condotta da Lonergan avviene nel contesto di un'indagine sull'intelligenza, con evidenti considerazioni a livello ancora prevalentemente intellettualistico se paragonato allo spessore esistenziale delle successive riflessioni presenti nel *Metodo*, il problema dell'inautenticità del vivere umano e delle conseguenti aberrazioni del conoscere è già del tutto impostato e riceverà poi nell'opera sul metodo un significativo sviluppo con l'approfondimento delle due specializzazioni funzionali centrali, la dialettica e la fondazione. La prima mette in evidenza e si propone di affrontare i contrasti riguardanti le interpretazioni, le narrazioni, le valutazioni, i conflitti presenti nel processo storico, mentre la

seconda riflette sulla presa di posizione personale del teologo, esplicitando gli orizzonti esistenziali e le categorie utilizzate nella teologia *in oratione recta*⁴³.

6. Soggetto e orizzonte

Prima di procedere alla riflessione sulla conversione, è opportuno considerare l'analisi del soggetto compiuta da Lonergan in relazione al tema dell'orizzonte in un importante contributo del 1968:

«There is a sense in which it may be said that each of us lives in a world of his own. That world usually is a bounded world, and its boundary is fixed by the range of our interests and our knowledge. There are things that exist, that are known to other men, but about them I know nothing at all. There are objects of interest that concern other men, but about them I could not care less. So the extent of our knowledge and the reach of our interests fix a horizon. Within that horizon we are confined»⁴⁴.

Siamo confinati entro un orizzonte segnato dai nostri interessi e dalle nostre conoscenze, orizzonte che sin dall'inizio si configura come messa in discussione di qualsiasi solipsismo cognitivo ed etico, perché segnato da interessi: gli interessi dicono relazioni, maturano da relazioni, stabiliscono e trasformano le relazioni all'interno di un mondo di significato. L'esistenza di visioni parziali del soggetto consente di verificare quanto sia negativo il mancato approfondimento della nozione di orizzonte.

Nonostante l'enfasi posta sul soggetto dalla filosofia contemporanea e da gran parte della cultura occidentale, si riscontra una perdita di significato della nozione di soggetto: *il soggetto è trascurato*. Se ne possono segnalare tre cause principali, di cui la prima deriva dal modo di intendere l'obiettività della verità. Può infatti accadere che uno sia a tal punto affascinato dalla nozione di obiettività della verità, da trascurare le condizioni che ne segnano l'emergenza e la sussistenza, così da dimenticare che «*veritas formaliter est in solo iudicio*». Non si può sottovalutare il cammino compiuto dal soggetto:

⁴³ Sostanzialmente due sono i principi di fondo che guidano Lonergan nella formulazione del metodo: 1. la teologia comporta fasi distinte definibili in rapporto a due compiti distinti, quali il recupero critico del passato (*theologia in oratione obliqua*) in cui sono presenti valori rilevanti e la loro contestualizzazione nel presente e nel futuro (*theologia in oratione recta*). Ciascuna delle due fasi genera l'individuazione di quattro obiettivi distinti che derivano dall'analisi delle strutture fondamentali della nostra intenzionalità conscia. 2. Lo schema base delle operazioni conscie e intenzionali con i relativi quattro livelli (esperienza, intelligenza, giudizio, decisione). Il comporsi dei due principi dà origine al modello delle otto specializzazioni funzionali: ricerca, interpretazione, storia, dialettica, fondazione, dottrina, sistematica, comunicazione.

⁴⁴ B. J. F. Lonergan., *The Subject*, cit., p. 69.

«Moreover, before the subject can attain the self-transcendence of truth, there is the slow and laborious process of conception, gestation, parturition. But teaching and learning, investigating, coming to understand, marshalling and weighing the evidence, these are not independent of the subject, of times and places, of psychological, social, historical conditions. The fruit of truth must grow and mature on the tree of the subject, before it can be plucked and placed in its absolute realm»⁴⁵.

Non è raro che l'insistenza sull'oggettività della verità porti poi a trascurare le condizioni – pur esse obiettive – in cui si trovano gli uomini. Anche quando un teologo o un catechista parla esplicitamente della verità del rivelarsi di Dio e dei suoi insegnamenti, non si può trascurare che è interpellata la capacità di riconoscimento e di giudizio del soggetto che accoglie: ciò ovviamente non significa affatto che il manifestarsi di Dio dipenda dalla conoscenza dell'uomo, ma vuol dire semplicemente che quando si parla di comprensione del vero non si può assolutamente saltare la mediazione dell'attività umana. La verità non può essere disgiunta dal giudizio e la comprensione del giudizio non può prescindere dall'analisi della mente dell'uomo.

Una seconda causa risiede nell'antica nozione di scienza aristotelica, in base alla quale l'autoevidenza delle premesse mette in ombra il soggetto: quando conclusioni scientifiche e filosofiche seguono necessariamente da premesse autoevidenti, allora non ci si occupa più del soggetto e del mondo dei suoi interessi. Se c'è autoevidenza e se le conclusioni sono necessarie, non c'è spazio per il dubbio e in fin dei conti nemmeno per la domanda. La terza causa consiste nella teoria metafisica dell'anima, in base alla quale lo studio dell'anima è ritenuto del tutto obiettivo. Il medesimo metodo viene applicato allo studio di piante, animali e uomini, i risultati sono ritenuti universali. Ma lo studio del soggetto prescinde dall'anima, dalla sua essenza, dalla sua potenza. Esso riguarda le operazioni e il loro centro, tiene conto della differenza tra livelli di consapevolezza.

Mentre il soggetto trascurato non conosce se stesso, *il soggetto troncato* non solo non conosce se stesso, ma non è consapevole della sua ignoranza e di conseguenza ritiene che ciò che egli non conosce non esista. I comportamentisti, ad esempio, non prestano attenzione alle operazioni interne, i positivisti logici confidano il significato ai dati sensibili e alle strutture della logica matematica, i pragmatisti volgono l'attenzione alle azioni e ai loro risultati. In tutti e tre i casi manca l'attenzione ai dati della coscienza ed è preclusa la via alla comprensione della soggettività. Nemmeno la priorità accordata al "mondo dei concetti" risolve adegua-

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 70-71. Per motivi simili, se l'accento cade sull'obiettività della verità in modo statico e fissista, avviene che si rinuncia a parlare di verità e ci si accontenta in modo quanto mai problematico di limitarsi a parlare di conoscenza oggettiva, così come accade in tanta parte di filosofia della scienza contemporanea, ove la nozione di verità è tendenzialmente rimossa. Su questa problematica può essere utile consultare E. Agazzi, F. Minazzi e L. Geymonat, *Filosofia, scienza e verità*, Rusconi, Milano 1989, soprattutto pp. 177-205.

tamente il problema. Soffermendosi in particolare sul concettualismo, Lonergan ritiene che esso abbia tre difetti di fondo: un immobilismo incapace di riconoscere il valore della storicità, un'eccessiva astrattezza, soprattutto un'astratta nozione di essere. Concetti, ipotesi, teorie, sistemi non fanno altro che indicare lo sviluppo delle conoscenze umane, la capacità di stabilire relazioni con la realtà concreta e la concretezza della nozione di essere. La nozione di essere è infatti essenzialmente dinamica, capace di anticipare l'intero, il concreto, la totalità. Il soggetto trascurato conduce al soggetto troncato e condanna se stesso ad un immobilismo antistorico, ad una sterile congiunzione del concetto astratto con il concreto sensibile e all'ignoranza delle reali dimensioni della nozione di essere.

Di contro si tende ad imporre l'esigenza di concretezza sostenendo il *soggetto immanentista*. Il fondamento della dottrina dell'immanenza è un'inadeguata nozione di obiettività. La conoscenza umana è composta di una serie di operazioni di diverso livello. Ne segue che anche l'oggettività è di diverso tipo, a seconda del livello implicato da ciascuna delle attività conoscitive. Il pensiero figurato – il pensiero cioè che si limita essenzialmente al livello del percepire sensibile – conduce al soggetto immanentista: le immagini visive sono infatti incapaci di rappresentare le esigenze normative dell'intelligenza e del giudizio razionale. Viene di conseguenza impedita l'autotrascendenza del soggetto. Rispetto alle maniere limitate di concepire il soggetto, la realizzazione dell'autenticità è tutt'altro che facile:

«The transition from the neglected and truncated subject to self-appropriation is not a simple matter. It is not just a matter of finding out and assenting to a number of true propositions. More basically, it is a matter of conversion, of a personal philosophic experience, of moving out of a world of sense and of arriving, dazed and disorientated for a while, into a universe of being»⁴⁶.

Il recupero di un'equilibrata e polimorfica considerazione della soggettività avviene grazie al riconoscimento del *soggetto esistenziale*. Ciascuno di noi costruisce ciò che egli stesso è, agisce in modo libero e responsabile. I nostri atti sono libera e responsabile espressione di noi stessi. Così siamo in presenza del soggetto esistenziale. Ciò che promuove il passaggio dal livello esperienziale a quello intellettuale è il desiderio di capire, ciò che promuove il passaggio alla consapevolezza razionale è il desiderio di verità. Infine emerge la questione del valore, di ciò che è desiderabile in quanto bene. La nozione di valore è una nozione trascendentale al pari della nozione di essere.

Affermato il primato del soggetto esistenziale, Lonergan precisa che ciò non significa il primato dei risultati, come nel pragmatismo, o il primato della volontà, come sosterebbe un seguace di Scoto, o il primato dell'intelletto o della ragione pratica, come sosterebbe un aristotelico o un kantiano:

⁴⁶ B. J. F. Lonergan, *The Subject*, cit., p. 79.

«Results proceed from actions, actions from decisions, decisions from evaluations, evaluations from deliberations, and all five from the existential subject, the subject as deliberating, evaluating, deciding, acting, bringing about results. That subject is not just an intellect or just a will. Though concerned with results, he or she more basically is concerned with himself or herself as becoming good or evil and so is to be named, not a practical subject, but an existential subject»⁴⁷.

Ora il bene non è piú semplicemente l'intelligibile e il ragionevole come in *Insight*, ma diventa una risposta intenzionale alla percezione affettiva dei valori. Non è un caso che il testo preferito da Lonergan in questa fase sia *Rm 5,5*: l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori⁴⁸. Una malintesa centralità del soggetto, invece, può condurre ad un *soggetto alienato*, quando si impone una nuova forma di dimenticanza che rinchiude il soggetto esistenziale in un mondo di pura immenza. Il mito della conoscenza interpersonale e della concretezza esistenziale può condurre a sottovalutare la radicale apertura del dinamismo intenzionale. Si rende dunque necessario considerare sempre il soggetto in relazione al suo orizzonte.

La nozione di orizzonte, dunque, costituisce una delle principali conquiste culturali di Lonergan, senza della quale buona parte della sua proposta metodologica non sarebbe adeguatamente compresa. Prima di considerare la trattazione realizzata nel *Metodo*, è interessante risalire alla prima serie di conferenze tenute dopo la pubblicazione di *Insight* nell'estate del 1957. Il tema era una sintetica presentazione dell'esistenzialismo, con riferimento ai suoi principali rappresentanti: Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel, Husserl⁴⁹. Il centro di interesse è la nozione di orizzonte, che costituisce un vero e proprio filo conduttore da *Insight* fino a *Method*, senza essere abbandonata neppure negli scritti successivi. Lonergan trovò la nozione di orizzonte formulata da Husserl e poi utilizzata da Heidegger insieme a quella di mondo. Pur non rinunciando ad indicare alcuni limiti delle impostazioni degli autori cui si riferiva, come ad esempio la presenza di residui acritici kantiani, Lonergan riuscì a trasferire le nozioni di *Horizont* e di *Sorge* dal loro iniziale orizzonte filosofico all'analisi della coscienza umana e del suo riferimento all'universo dell'essere così come sono delineati in *Insight*⁵⁰.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁸ Cf F. E. Crowe, B. J. F. Lonergan, cit., p. 129.

⁴⁹ Significativi i titoli delle sezioni per capire lo spessore delle tematiche esistenziali trattate: «On Being Oneself», «The Dilemma of the Subject», «Subject and Horizon», «Horizon and Bread», «Horizon and History», «Horizon as Problem of Philosophy». Per i riferimenti alle *Lecture Notes on Existentialism* e alle successive considerazioni sulla nozione di orizzonte si rinvia a N. Spaccapelo, *Bernard Lonergan e il suo "orizzonte"*, presentazione a H. A. Meynell, *Bernard Lonergan*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 9-57.

⁵⁰ Anche in *Comprendere e Essere* è dato cogliere un significativo accento sull'esistenzialismo derivante dalle conferenze del 1957, giacché Lonergan stesso sostiene che «una delle questioni fondamentali che sorge in *Insight* è il problema esistenziale» (B. J. F. Lonergan, *Comprendere e Essere*, cit., p. 39). In particolare la lezione VIII fa riferimento a termini e concetti fondamentali quali *Dasein*, *Sorge*, *Welt*, *Horizont*: «Una visione generale del sé che si sviluppa e una forma generale dello scegliere

Correlativo al termine di orizzonte c'è il termine "osservatore", ma Lonergan concentra l'attenzione sul soggetto e sul dispiegarsi dei suoi interessi e delle sue conoscenze:

«L'«orizzonte», di conseguenza, diventa la linea che separa il "mondo" personale, costituito dal soggetto e dalle sue possibilità operative, dal più ampio "mondo" che è esterno ed estraneo al soggetto e alla sua operatività. In particolare, inoltre, è valida la correlazione tra l'ampiezza variabile dell'«orizzonte» e lo sviluppo variabile del soggetto e delle sue potenzialità operative»⁵¹.

All'interno dell'unica realtà bipolare costituita dal soggetto e dal suo orizzonte, l'interesse rappresenta il filo unificante: l'interesse collega e situa la coscienza all'interno dell'orizzonte. Il campo di interesse del soggetto costituisce il suo mondo, tutto ciò che sta al di fuori rappresenta la zona di ciò che non interpella e non richiede impegno. Qualsiasi cambiamento dell'interesse provoca un correlativo mutamento di orizzonte e viceversa ogni trasformazione di orizzonte determina un mutamento anche per ciò che riguarda l'interesse. Benché sia orientato verso un orizzonte ultimo, il soggetto volta per volta si progetta all'interno di un mondo limitato all'orizzonte dei suoi interessi.

Lo sviluppo del soggetto avviene a livello individuale, sociale, culturale, storico e religioso. Già a livello individuale, il passaggio dal mondo dell'immediatezza al mondo mediato dal significato comporta diversificazione e dilatazione di interessi. Ogni soggetto ha origine, crescita, destinazione sociale. Le strutture sociali, inoltre, quali risultano dallo sviluppo delle coscienze e dai loro ambiti di significato, producono cultura nella misura in cui incarnano, sostengono e difendono significati comuni. Gli interessi del singolo, di fatto, si incarnano sempre all'interno di una cultura. Gli orizzonti culturali e le strutture sociali sono realtà storiche e perciò dinamiche, soggette a mutamento e a conflitti. La storicità è intrinseca a qualsiasi realizzazione dell'uomo, compreso il suo sviluppo religioso.

Correlativamente allo sviluppo del soggetto, anche quello del suo orizzonte avviene a livello individuale, sociale, culturale, storico e religioso. A livello individuale l'orizzonte si dilata in modo naturale, educativo, conflittuale, formativo e trasformativo. Gli allargamenti di orizzonte successivi ai conflitti sono possibili nella misura in cui vengono elaborati significati più comprensivi e valori più autentici. L'orizzonte è composto di ambiti o sfere di realtà tra loro sempre più

quale sé sviluppare sono diventate una preoccupazione dei filosofi esistenzialisti. Così, per Heidegger, una categoria fondamentale è *Sorge* correlata con *Welt*. *Dasein* è essere-nel-mondo e questo essere-nel-mondo è una funzione del proprio interesse» (*ibidem*, pp. 227-228). La nozione di soggetto/orizzonte assimilata da Husserl viene poi creativamente adattata da Lonergan e intrecciata con quella di sviluppo operativo, così come viene desunta in buona parte dal pensiero di Piaget.

⁵¹ N. Spaccapelo, *Bernard Lonergan e il suo "orizzonte"*, cit., p. 17.

integrate⁵². Lo sviluppo del soggetto, che avviene attraverso situazioni di crisi, richiede una completa ristrutturazione e riorganizzazione del mondo precedente:

«In particolare, la *conversione* – poiché Lonergan usa questo termine di origine religiosa – non opera un ulteriore e omogeneo ampliamento di “orizzonte”, ma trasforma più o meno completamente i contorni del vecchio “orizzonte”, facendone uscire parti di “mondo” che esso conteneva o delimitava e inducendolo ad accogliere nuove parti di “mondo”, spesso mai immaginate, supposte o desiderate. L’allargamento di “orizzonte”, che la trasformazione di “mondo” comporta sotto la spinta di una conversione, può produrre mutazioni e trasformazioni a cascata»⁵³.

Il contesto sociale è condivisione e fonte dello sviluppo puramente individuale, e al tempo stesso costituisce anche il termine e lo sbocco. L’orizzonte storico-culturale si sviluppa poi nel tempo: le differenziazioni della coscienza e il controllo che su di esse viene esercitato generano una successione di orizzonti sempre più specializzati, non esenti da deformazioni e proprio per questo passibili di revisioni anche radicali, quali quelle che derivano dalla conversione. La conversione, assunta da Lonergan al principio come fenomeno fondamentalmente religioso, viene poi utilizzata come categoria chiave nel metodo empirico in filosofia.

L’orizzonte religioso, a differenza degli altri, non è dovuto all’esercizio delle capacità operative della coscienza umana, ma è caratterizzato dalla comparsa di valori e significati ultimi. In quanto semplicemente vissuto, esso è pre-categoriale, pre-verbale, pre-concettuale, ma già tale da trasformare l’intera esistenza umana. Una volta tematizzato, diventa oggetto di comprensione e di articolazione verbale, entrando in rapporto con gli orizzonti filosofico e teologico. Le relazioni che vengono a stabilirsi tra i tre orizzonti sono il processo di tematizzazione e il processo di superamento. Il processo di tematizzazione è quello per cui il soggetto opera l’autoappropriazione del vissuto, che si realizza applicando la propria struttura coscienziale a tutto ciò che viene dato da vivere o da sentire a livello spontaneo e primario. Il processo di superamento è il processo di innalzamento e di trasformazione di qualcosa da un livello più basso a un livello più alto. I due processi sono intimamente connessi. La filosofia è tematizzazione dell’intera vita umana in un sapere fondamentale, la religione cristiana è superamento dell’intera vita umana, la teologia è tematizzazione della religione cristiana, la teologia è superamento della filosofia.

⁵² La prima comparsa del termine “*realm*” (ambito) sembra essere nell’articolo-recensione *Metaphysics as Horizon*, sotto l’influsso sia della fenomenologia e dell’esistenzialismo che della metafisica di Coreth (cf N. Spaccapelo, *Bernard Lonergan e il suo “orizzonte”*, cit., p. 33 nota 62).

⁵³ *Ibidem*, pp. 35-36.

7. *Il primato del soggetto esistenziale*

L'unità di fondo dei livelli operativi cui Lonergan fa riferimento – percepire, capire, giudicare, decidere – attesta l'unità di esperienza del soggetto, dato di fondo che non può essere trascurato ed anche conquista personale, che deve essere consapevolmente assunta da chi intenda accostarsi al metodo trascendentale. Il tema può essere adeguatamente interpretato nei termini di circolarità tra soggetto esistenziale e soggetto conoscente, intendendo lo sviluppo secondo un modello a spirale. L'articolazione dei livelli di cui parla Lonergan non va assolutamente fraintesa con la realizzazione di un'ordinata gerarchia, quasi fosse possibile indicare in modo rigido la sequenza di passaggi indipendenti. L'uomo non è una monade che compie uno ad uno i suoi passi in perfetto ordine, fino ad arrivare con distacco e isolamento al momento conclusivo della valutazione.

Le stesse conoscenze del reale che l'individuo elabora vengono accolte all'interno di un processo che si nutre del passato culturale e del presente della vita personale e sociale:

«In non meno larga misura i valori che egli apprezza gli sono stati mediati dall'amore di cui egli è oggetto nella famiglia, nella società, nello stato. [...] In breve: il soggetto esistenziale, a motivo della sua dimensione sociale e storica, riceve come dono da altri fin dal principio quello che da un punto di vista logico e strettamente individuale potrebbe essere solo la conquista ultima di un lungo processo di sviluppo e maturazione»⁵⁴.

Il soggetto percorre sia una via ascendente che lo conduce dall'esperienza, attraverso l'intelligenza e il giudizio, alla valutazione e alla decisione che lo portano a nuove situazioni e a nuovi dati, sia una via discendente nella quale si incomincia con l'aderire a dei valori, per poi passare ad una conoscenza dei medesimi e ad un'intelligenza che li comprende nella loro natura di veri valori, per arrivare infine a forme di esperienza dischiuse dai valori di cui il soggetto si è appropriato. Questa seconda via, propriamente parlando, è la via del dono, che mette in evidenza il primato del soggetto esistenziale. È anche la via lungo la quale l'intersoggettività non è più collocata nei limiti angusti della tensione tra psiche intersoggettiva e operatore intellettuale, ma costituisce la base per il riconoscimento della reciprocità operante in qualsiasi dinamismo relazionale.

Proprio perché il soggetto non può essere ridotto a ragione pura, è necessario tematizzare il nesso tra il conoscere e il volere. Non si tratta di derivare in modo deduttivo il volere dal conoscere, ma di cogliere il nesso vitale e circolare che unisce entrambi, così come commenta Sala:

⁵⁴ G. B. Sala, *Bernard J. F. Lonergan S.I.: il contributo di un teologo per una filosofia cristiana*, cit., pp. 554-555.

«Resta comunque che l'identità del dinamismo conoscitivo e volitivo fa sí che si dia una connessione tra conoscere e volere anche in senso inverso: non solo il bene presuppone il vero, ma anche il vero ci si presenta come un bene e pertanto come possibile oggetto di scelta. Questo vuol dire che c'è anche una libertà e pertanto una moralità del conoscere, e che quindi la nostra conoscenza della realtà non è indipendente dal nostro atteggiamento libero nei confronti del bene. La conversione morale, il passaggio esistenziale da ciò che piace a ciò che è veramente valore, ha conseguenze sul conoscere, essendo questo non il frutto necessario di una ragion pura che operi secondo una logica impersonale, bensí la conquista di un soggetto attento, intelligente, razionale e responsabile»⁵⁵.

L'esperienza del dono ricevuto, l'essere resi capaci di riconoscere e accogliere il dono, la costitutiva dimensione di relazionalità dell'esistenza umana non hanno valore solo in ordine all'esperienza morale, quasi esperienza separata, ma condizionano alla radice il dinamismo intenzionale del soggetto, a qualsiasi livello. Anzi, Lonergan sostiene che si dà un'eccezione all'adagio «*nihil amatum nisi praecognitum*»: «In particolare sembra che il dono che Dio fa del suo amore (Rom 5,5) non è qualcosa che risulta o è condizionato dalla conoscenza che l'uomo ha di Dio. Sembra molto piú plausibile che il dono possa precedere la nostra conoscenza di Dio e, anzi, sia la causa del nostro cercare di conoscere Dio»⁵⁶.

L'autotrascendenza cui il soggetto è chiamato nello sviluppo del suo dinamismo conscio e intenzionale – come già si accennava in riferimento alla struttura della conoscenza – è delineata da Lonergan in termini di conversione. La conversione può essere intellettuale, morale e religiosa. Benché i tre tipi siano connessi, ciascuno è un evento diverso, per cui deve essere prima considerato in se stesso, a partire dalla conversione intellettuale:

«La conversione intellettuale è un chiarimento radicale e, conseguentemente, l'eliminazione di un mito estremamente tenace e fuorviante che riguarda la realtà, l'oggettività, e la conoscenza umana. Il mito è il seguente: il conoscere è simile al guardare, l'oggettività consiste nel vedere ciò che c'è da vedere e nel non vedere ciò che non c'è, il reale è quello che è fuori là ora e al quale si deve guardare. Questo mito non fa attenzione alla distinzione tra il mondo dell'immediatezza, il mondo per es. dell'infante, e, d'altra parte, il mondo mediato dal significato. Il mondo dell'immediatezza è la somma di ciò che è visto, udito, toccato, gustato, annusato, sentito. Corrisponde abbastanza bene alla concezione mitica della realtà, dell'oggettività, della conoscenza. Ma non è che un minuscolo frammento del mondo mediato dal significato. Il mondo mediato dal significato è infatti un mondo conosciuto non dall'esperienza sensibile di un individuo, bensí dall'esperienza esterna e interna di una comunità culturale e dai giudizi della comunità continuamente controllati e ricontrollati»⁵⁷.

⁵⁵ Id., *Bernard Lonergan, S.I.: un teologo esamina la propria mente*, cit., p. 46.

⁵⁶ B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, cit., p. 358.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 254.

Se conoscere non è semplicemente vedere, i criteri dell'oggettività non possono essere assolutamente ridotti ai criteri della visione oculare. Le conseguenze del mito conducono tutte a visioni parziali dell'oggettività conoscitiva. Il realismo critico, invece, mette in luce che il processo di esperienza, intellesione e giudizio è un processo di autotrascendenza.

La conversione morale porta a modificare il criterio delle proprie decisioni e delle proprie scelte. I valori non sono più identificati in base al ristretto principio della soddisfazione individualistica né dell'utilità puramente pragmatica. Bisogna imparare a riconoscere le deformazioni individuali, di gruppo e generali cui si è sottoposti, senza difendersi dalla critica, anzi imparando da quanto viene sollecitato dall'esperienza di incontro con l'esistenza di altri.

La conversione religiosa consiste nell'innamorarsi in modo ultra-mondano, nel consegnarsi totalmente, senza condizioni e riserve. Ad un'attenta considerazione non si tratta di un atto, ma di uno stato dinamico, «anteriore agli atti successivi e principio di essi», «come un risucchio della coscienza esistenziale»⁵⁸. Anch'essa è una modalità dell'autotrascendenza.

Quando tutte e tre le conversioni si realizzano in una singola coscienza, si possono concepire le loro relazioni in termini di autosuperamento: ciò che supera introduce qualcosa di nuovo, pur non distruggendo ciò che viene oltrepassato. Non bisogna dimenticare, però, che la successione delle tre conversioni, come precedentemente si è detto a proposito dei livelli della coscienza intenzionale, non deve essere assolutamente fraintesa con un ordine cumulativo rigidamente sequenziale. Anzi, ancora una volta il primato va accordato al soggetto esistenziale e al suo orizzonte di riferimento:

«Benché la conversione religiosa costituisca un superamento della conversione morale, e la conversione morale costituisca un superamento della conversione intellettuale, non si deve concludere che prima venga la conversione intellettuale, poi quella morale, e infine quella religiosa. Al contrario, dal punto di vista causale, si direbbe che prima c'è il dono che Dio fa del suo amore. Poi, gli occhi di questo amore rivelano nel loro splendore certi valori, mentre la forza di questo amore opera la loro attuazione; e questa è la conversione morale. Infine, tra i valori che gli occhi della fede riescono a discernere, c'è il valore di credere le verità insegnate dalla tradizione religiosa; ora in questa tradizione e in questa fede vi sono i germi della conversione intellettuale. Infatti, la parola, detta o udita, procede da e penetra in tutti e quattro i livelli della coscienza intenzionale. Il suo contenuto non è solamente un contenuto di esperienza, bensì un contenuto di esperienza, intelligenza, giudizio, e decisione. L'analogia con la visione dà origine al mito della conoscenza. Ma la fedeltà alla parola impegna tutto l'uomo»⁵⁹.

Lo sviluppo umano non è dato dal tirarsi fuori dai problemi una volta per tutte, ma è assicurato piuttosto dall'imparare ad affrontare i conflitti:

⁵⁸ *Ibidem*, p. 257.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 259.

«L'autenticità umana non è una qualità pura, una serena libertà da tutti gli abbagli, da tutti gli insuccessi nel capire, da tutti gli sbagli, da tutti i peccati. Consiste piuttosto nel tirarsi fuori dall'inautenticità, e questo tirarsi fuori non è mai la conquista di una volta per tutte. È sempre precario, sempre di nuovo da farsi; consiste, in molta parte, nello scoprire sempre altri abbagli, riconoscere altri casi ancora nei quali non si è capito, correggere ancora altri sbagli, pentirsi di peccati nascosti a profondità sempre maggiori. In breve, lo sviluppo umano avviene in larga misura attraverso la soluzione di conflitti e, entro l'ambito della coscienza intenzionale, i conflitti di fondo sono definiti dall'opposizione tra posizioni e controposizioni»⁶⁰.

Attraverso l'autotrascendenza il soggetto supera i propri conflitti e può sperare di discernere le ambivalenze presenti nell'operare degli altri. Questa azione ovviamente è anche reciproca: la conversione degli altri fa sí che anche noi possiamo meglio conoscere noi stessi ed accostarci piú liberamente ai valori. L'oggettivazione della soggettività che avviene attraverso la conversione, consente di porsi alcuni interrogativi di fondo sia riguardo agli altri che riguardo a se stessi. Non bisogna aspettarsi risultati sensazionali, perché la conversione ha tempi lunghi, è un processo di costante maturazione. Quel che ne deriva è una nuova comprensione di se stessi e del senso del vivere. Quel che accade ha rilevanza sia a livello antropologico che a livello teologico: «l'idea base del metodo che stiamo cercando di enunciare si fonda sulla scoperta di che cos'è l'autenticità umana e consiste nell'indicare il modo in cui far ricorso a essa»⁶¹. La ricerca di autenticità non è appannaggio dei credenti né tanto meno dei teologi: per questo motivo l'esigenza da cui nasce il metodo proposto e la maggiore criticità che ne consegue hanno rilevanza esistenziale per qualsiasi persona.

Se si riesce a superare le ambiguità sottostanti alle varie interpretazioni riduttive dell'oggettività conoscitiva, se si raggiunge un'adeguata autoappropriazione e si distingue con attenzione tra mondo dell'immediatezza e mondo mediato dal significato, se si supera la radicata concezione secondo cui l'oggettività differisca radicalmente a seconda del tipo di sapere in cui si cerca di perseguirla, allora quel che si ottiene è una consapevolezza radicalmente diversa. L'oggettività è semplicemente la conseguenza della soggettività autentica che perviene all'autenticità grazie al lungo e diversificato processo di conversione:

«La purificazione delle categorie, cioè l'eliminazione di ciò che è inautentico, è preparata dalla specializzazione funzionale della dialettica, ed è effettuata nella misura in cui i teologi raggiungono l'autenticità mediante la conversione religiosa, morale, e intellettuale. Non ci si deve attendere la scoperta di qualche criterio o esperimento o controllo "oggettivo". Siffatto significato di "oggettivo" è in realtà nient'altro che un'illusione. L'oggettività genuina è il frutto della soggettività autentica. La si può raggiungere solo raggiungendo una soggettività autentica. Cercare e far uso di qualche sostegno o gruc-

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 268-269.

⁶¹ *Ibidem*, p. 270.

cia come alternative conduce invariabilmente in una misura o l'altra al riduzionismo. Come Hans-Georg Gadamer ha ampiamente dimostrato nel suo *Wahrheit und Methode* non ci sono criteri metodologici soddisfacenti i quali prescindano dai criteri di verità»⁶².

Se nella ricerca dell'oggettività conoscitiva e della realizzazione umana autentica si attribuisce il primato alla dimensione logica, allora si mirerà ad una oggettività che sia indipendente dal soggetto concreto esistente. Procedendo in questa direzione, però, si sottovaluta che l'oggettività conoscitiva – benché consenta di raggiungere ciò che è indipendente dal soggetto concreto esistente – non può mai essere raggiunta indipendentemente dal soggetto: «Cercare di assicurare l'oggettività indipendentemente dall'autotrascendenza genera soltanto illusioni»⁶³.

8. *Rilievi conclusivi*

Il contributo offerto da Lonergan consente di problematizzare indebite fondazioni dell'oggettività conoscitiva: riferimenti estrinseci all'autorità di Dio o della tradizione o magari all'evidenza di ciò che si impone al soggetto, condividono tutti il vizio di fondo di sottovalutare la libera e responsabile mediazione del soggetto nella costruzione dell'oggettività a lui possibile nell'orizzonte della storia. Il riferimento alla storia non sminuisce la consistenza dell'oggettività, che nelle condizioni a noi concretamente accessibili fa presente la luce del Creatore, altrimenti fraintesa soprattutto se si ricorresse ad indebite fondazioni di tipo eteronomo. L'appello alla volontà di Dio che saltasse la mediazione della coscienza, altro non lascerebbe intendere che l'uomo non è in grado di discernere, con l'intelligenza e con la coscienza donatagli da Dio, qual è il senso della realtà e quali sono le sue concrete responsabilità storiche. In questa visione si anniderebbe, in realtà, una radicale svalutazione dell'agire creativo e redentivo di Dio stesso. L'eredità della tradizione – in particolare di Tommaso – spinge a guardare con rinnovata fiducia la profondità delle possibilità cui la *ratio* umana è chiamata e in cui è stata stabilmente collocata. Possono aiutare le considerazioni espresse da Ebeling per sottolineare il nesso esistente tra ragione e responsabilità:

«Pensare significa rendersi conto. La ragione ha per se stessa una struttura di responsabilità. C'è un nesso strettissimo fra la razionalità dell'uomo e la moralità [...]. In quanto capace di parlare, (l'uomo) ha l'obbligo di pronunciarsi e di rispondere, è responsabile. La moralità dunque non si aggiunge dall'esterno alla ragione. Ci si potrebbe chiedere se non vada considerata oggettivamente prioritaria la capacità morale d'intendere e di volere rispetto alla capacità intellettuale d'intendere e di

⁶² *Ibidem*, p. 310.

⁶³ *Ibidem*, p. 356.

volere. Ovviamente il pensare rientra nell'orizzonte del morale, per cui è moralmente doveroso pensare, ma il pensare è legato anche alla responsabilità morale»⁶⁴.

La questione centrale è se nella costitutiva, tendenziale unità del soggetto non vi sia un intimo rapporto tra esperienza di conoscenza ed esperienza di relazione. Per certi aspetti il tema è ampiamente trattato in alcune letture del fenomeno della conoscenza, come ad esempio nella sociologia della conoscenza: il capire non è mai solo sforzo e risultato del singolo, ma è processo cooperativo, espressione della vita di un gruppo, all'interno del quale – nella condivisione o nel dissenso – nessuno costituisce mai un patrimonio puramente solitario di conoscenze.

Il tema, però, provoca anche la domanda se nella costituzione delle mie conoscenze, che è sempre esperienza di trascendenza e di superamento del mio ristretto orizzonte, non compaia come determinante l'esperienza di relazione, e questo a prescindere dalla specificità dell'ambito di riferimento. Certo, un conto è la tematizzazione esplicita dell'esperienza di relazione in ambito specificamente morale, un conto è la consapevolezza di essere costituiti sempre in relazione, in qualsiasi dimensione del vivere e del conoscere. Ma la domanda diventa più specifica quando si passa a chiedersi se, ad esempio, l'oggettività dei miei giudizi conoscitivi si alimenti anche dell'oggettività che caratterizza la ricerca e la attuazione del bene.

Da un punto di vista di deformazione delle conoscenze, è molto evidente come l'esistenza di vere e proprie patologie comportamentali dovute a cause affettivo-relazionali possa generare elementi di inciampo anche nella realtà della conoscenza. Oltre il caso specifico delle patologie, si intende affermare che in qualsiasi impresa conoscitiva sono presente come soggetto intero. Certo, questo non porterà mai a dire banalmente che le persone buone conoscono meglio di quelle cattive e che quelle malvagie conoscono peggio di quelle buone. Se, però, andiamo oltre l'idea che la conoscenza coincida con un "dosaggio di intelligenza" e cominciamo a concepire l'intelligenza stessa in termini polidimensionali, in continuo esercizio autocorrettivo e interattivo, non potremo negare che la moralità personale ha rilievo sull'esercizio della conoscenza e che la conoscenza contribuisce alla realizzazione della moralità personale. Come non esiste uno scienziato puro nei termini in cui veniva delineato un tempo, ma si dà sempre il fare scienza in un contesto di opzioni, preferenze, orientamenti, così non si dà conoscenza teoretica pura che faccia astrazione da riferimenti a significati e a valori.

Non ha più ragione di esistere quell'enfasi talvolta posta sulla soggettività per rivendicare la riaffermazione del diritto dell'uomo ad essere se stesso. Il vivere umano, infatti, non sta accanto, ma al centro del problema stesso dell'oggettività

⁶⁴ G. Ebeling, *Die Evidenz des Ethischen und die Theologie*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» LVII (1960) pp. 318-356, qui p. 343.

conoscitiva. Riconoscere la soggettività non implica una condanna dell'oggettività. Condannare l'oggettività, d'altra parte, minerebbe alla radice la possibilità di un'esistenza umana autentica: «È certamente vero che la conoscenza oggettiva non è ancora la vita umana autentica; ma senza conoscenza oggettiva non si dà vita autentica»⁶⁵.

⁶⁵ B. J. F. Lonergan, *La struttura della conoscenza*, cit., p. 102.

I RAPPORTI TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA
NELL'ORIZZONTE DI BERNARD J. F. LONERGAN

1. *Introduzione*

Le presenti considerazioni rappresentano una sorta di premessa alla mia traduzione italiana di un interessante intervento circa i rapporti tra filosofia e teologia, pronunciato da B. J. F. Lonergan nel 1970. Si era a pochi anni di distanza dalla *Optatam totius* (Decreto conciliare sulla formazione sacerdotale, promulgato il 28.10.1965) che, in ottica pedagogica, aveva esplicitamente raccomandato di «mettere in miglior rapporto la filosofia e la teologia e di farle convergere concordemente alla progressiva apertura dello spirito degli alunni verso il mistero di Cristo», nonché di «cogliere il nesso tra gli argomenti filosofici e i misteri della salvezza che vengono studiati in teologia alla luce superiore della fede»¹. Nello stesso anno della conferenza lonerganiana, inoltre, si cominciava ad ipotizzare un *Catechismo della chiesa cattolica*, che sarebbe poi diventato un vero e proprio genere letterario, non presente nel mondo cattolico almeno a partire dal periodo post-tridentino, promulgato poi con il preciso intento di presentare ai fedeli del mondo intero un'esposizione organica e sintetica dei contenuti essenziali e fondamentali della dottrina cattolica, favorendo il raccordo tra lo standard della dottrina della fede e della dottrina morale, alla luce del Concilio Vaticano II e dell'insieme della Tradizione della Chiesa, con le nuove esigenze del mondo contemporaneo².

¹ *Optatam totius*, nn. 14.15.

² Nel "Rapporto finale" del Sinodo straordinario, 7.12.1985, II, B, a, n. 4 (*Enchiridion Vaticanum*, 9/1797), relativamente ai voti espressi dai Padri, si legge: «nelle risposte all'Instrumentum laboris in preparazione al Sinodo del 1985 venne rinnovata la domanda di un catechismo universale e, nella prima settimana del Sinodo, tre conferenze episcopali [Sénégal-Mauritania, Burundi, Latini dei paesi arabi] avanzarono esplicitamente la stessa richiesta. Nella seconda settimana [...] sei [circoli minori] proposero di elaborare una sintesi del Vaticano II o un catechismo con la funzione di aiutare a redigere dei buoni catechismi particolari. La richiesta approda finalmente nella relazione finale del Sinodo [...]. Tra i vari suggerimenti, si menziona il desiderio di avere un catechismo o compendio di tutta la dottrina cattolica, per quanto riguarda sia la fede sia la morale» (cf *Il catechismo nella storia della chiesa. Un sintetico sguardo storico*, in *Catechismo della chiesa cattolica*. Testo integrale e commento teologico, direz. e coordin. del commento teologico a c. di R. Fisichella, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 543-563, qui p. 560). In merito, per la contestualizzazione storica del genere letterario "catechismo universale", rinvierci, tra gli altri, a P. Giustiniani, *Il Catechismo della Chiesa cattolica tra storia e sensibilità religiosa*, in «Studi storici e religiosi» 2 (1993), pp. 69-87.

Il teologo canadese pronunciò il suo essenziale, ma innovativo testo nel corso dell'incontro della *American Catholic Philosophical Association*³. Vi affrontava due punti-chiave del suo più noto progetto di riforma metodologica in teologia: qualcosa in meno di una riforma radicale della pratica teologica, ma certamente anche “qualcosa in più” rispetto a ciò che – in quei tempi di prima recezione del Vaticano II – era, nei casi migliori, vagheggiato tutt'al più come esigenza di “aggiornamento” dei tradizionali ed irreformabili temi teologici⁴, ovviamente non senza le resistenze di coloro che, alle emergenti problematiche della storicità della dottrina teologica, dell'inevitabile processo di ermeneutica ed inculturazione degli enunciati dottrinali, piuttosto che *aggiornare* o *trasformare*, continuavano a preferire – come scherzosamente ricorda Lonergan nel corso della sua esposizione – il motto del cardinale Ottaviani: *semper idem*, sempre lo stesso.

Lonergan si è convinto che mentre il termine “rinnovamento” implica un ritorno ai tempi originari della fede cristiana, con papa Giovanni XXIII l'istanza di riforma ha assunto piuttosto la qualificazione di “aggiornamento”. Termine, quest'ultimo, dal canadese reputato ancora più necessario perché, a partire dall'età moderna, si sono verificati nella teologia dogmatica dei cambiamenti vertiginosi, soprattutto si è passati da una struttura epistemologica di tipo deduttivistico ad un metodo empirico, che conferisce sempre più spazio a nozioni provenienti dagli indirizzi filosofico-culturali del personalismo, della fenomenologia e dell'esistenzialismo. Tutto ciò, ad avviso di Lonergan, richiede ai teologi di dismettere una certa enfasi tradizionale sulla cosiddetta oggettività della fede, esigendo un nuovo tipo di fondamento alla “specializzazione” teologica, da articolare – suggerisce il canadese, in linea con la svolta metodologica moderna – a partire dal soggetto, in modo da mettere la ricerca teologica in grado di tener conto opportunamente degli aspetti soggettivi della fede (rilevanza della *fides qua creditur* rispetto alla *fides quae*). Com'è noto, il successivo dibattito intra-teologico avrebbe sempre più enfatizzato questa svolta verso il soggetto della ricerca teologica (il teologo stesso e l'essere umano in generale), grazie ai contributi della filosofia del linguaggio, dell'ermeneutica, dello statuto delle scienze sociali ed umane. Dal canto suo Lonergan, in quegli anni, argomenta che, dal momento che apprendere, insegnare, ricercare,

³ B. J. F. Lonergan, *Philosophy and Theology*, in *A Second Collection. Papers by Bernard Lonergan*, ed. W. F. J. Ryan S.J. e B. J. Tyrrell S.J. (della Gonzaga University, Spokane), Darton, Longmann and Todd, London 1974; ripubblicato in brossura da University of Toronto Press per il Lonergan Research Institute del Regis College, Toronto 1996, pp. 193-208.

⁴ Ecco un significativo brano che traduco da un altro testo lonerganiano a riprova della coraggiosa apertura di Lonergan alla svolta della modernità: «Oggi che si va dissolvendo la visione classica di cultura ed abbiamo il compito di comprendere, assimilare, penetrare, trasformare la cultura moderna, ovvero sentiamo l'esigenza di un “aggiornamento” [p. 44: testuale italiano nel testo inglese], possiamo meglio apprezzare il lavoro di Tommaso, particolarmente evidente nei quattro libri *Contra Gentiles*, che presentano la dottrina cristiana circa la Trinità, l'incarnazione, la colpa originale, i sacramenti, la resurrezione della carne» (B. J. F. Lonergan, *The Future of Thomism* [Lezione del 15 marzo 1968 presso Seminario san Paolo di Pittsburg], in *A Second Collection*, 1974, cit.: ripubblicato 1996, cit., pp. 43-53).

accostarsi al capire, indagare l'evidenza di un asserto... sono tutti dei processi mai indipendenti dal soggetto e dalle sue condizioni sociali, psicologiche e storiche, tutto questo non può non comportare anche una svolta nel metodo della teologia⁵. Ad una teologia tradizionale, che interpretava il proprio ruolo limitandosi a riscontrare la coerenza e l'intelligibilità degli asserti della tradizione (in linea con la tradizione tomasiana, cercando cioè i "motivi di convenienza" o plausibilità razionale degli asserti); ad una teologia che, sul piano della comunicazione, si adoperava affinché tutti i credenti potessero sottoscrivere delle formule ritenute corrette dal punto di vista linguistico, cioè corrispondenti a "come stanno effettivamente le cose" – con i vari passaggi tipici di un metodo che, partendo dalla tesi, vi ricerca sostegni e conferme mediante il ricorso a documenti papali e conciliari, per poi dimostrare fondata la tesi stessa mediante argomenti desunti dall'Antico e dal Nuovo Testamento, dai padri Greci, latini e siriaci, dalla scolastica bizantina e medievale –, Lonergan – in questo davvero un "neoscolastico atipico"⁶ – contrapporrà sempre più una ben diversa possibilità. La pratica teologica – ben distinta da quella che si può denominare una comprensione religiosa – è da lui chiamata a valutare l'ipotesi che l'intelligibilità più rilevante di un enunciato di fede possa essere meglio compresa, e mediata sul piano comunicativo, a partire da un processo storico in continuo divenire, al punto che ogni enunciato, anzi ogni termine teologicamente rilevante (si pensi, ad esempio, a "persona" per quanto concerne la dottrina trinitaria o cristologica), diviene *euristico*, cioè funziona come una specie di "modello", in quanto riesce a condensare in sé la storia di tutte le enunciazioni e sviluppi dottrinali di cui la sua stessa vicenda temporale lo ha caricato. In questo processo, le "verità eterne", custodite tradizionalmente negli asserti della cosiddetta formulazione dogmatica, vanno piuttosto a definire soltanto un ideale (forse una sorta di *ideale regolativo*), verso cui la cultura umana è invitata ormai a guardare come all'insieme delle mentalità e delle valutazioni che hanno qualificato e qualificano la vita complessiva (culturale, filosofica, filologica, teologica...) di una determinata comunità credente, caratterizzata dalla finitezza umana. Inoltre, in questa vita, tale finitezza e contingenza strutturale potrebbe certamente puntare all'attingimento della verità eterna, ma sicuramente non sarebbe mai in grado di giungervi totalmente.

2. Verso una comprensione storica e dialettica degli enunciati di fede

Se, accanto ad una verità eterna delle realtà enunciate negli asserti di fede, si dà, in linea con gli assunti della modernità, una comprensione teologica della dot-

⁵ Cf B. J. F. Lonergan, *Theology in its New Context* (ristampa di un saggio intitolato *Theology of Renewal*, vol. I: *Renewal of Religious Thought*, New York 1968, pp. 36-46, all'interno del Congresso su *Theology of the Renewal of the Church*), in *A Second Collection*, cit., pp. 55-67.

⁶ Cf *International Lonergan Workshop "Going Beyond Essentialism: Bernard J. F. Lonergan, An Atypical Neo-Scholastic"*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 13-15 maggio 2008.

trina che sia di per sé storica e dialettica, davvero si apre, anche per i teologi cattolici – i quali, osserva il canadese, «stanno soffrendo molto più degli altri, non certo perché la loro condizione è peggiore, ma perché fino al Vaticano II si sono arroccati contro il mondo moderno e a partire dal Vaticano II si sono invece esposti moltissimo alle svolte della modernità»⁷ – la strada verso la configurazione della ricerca teologica come una teologia “dei viatori”. La metafora del pellegrinaggio, che richiama antiche espressioni della teologia medievale, dichiara fra l’altro che la pratica teologica è invitata a scendere ormai dal cielo in terra. Essa non perde certamente il punto di riferimento stabile delle “verità eterne” (oggi diremmo che esse, le *res*, conservano una loro evidenza di per sé), ma lo considera soltanto come un ideale, quindi una meta sempre da raggiungere, dunque mai toccata del tutto finché si rimane *in via*. Si tratta, come ancora si puntualizzerà nei nostri anni più recenti, soprattutto in certe formule di Tillich e Schillebeeckx, di correlare continuamente perennità e storicità, evitando gli estremi del razionalismo e del fideismo, del fondamentalismo e del relativismo, nell’intento di salvaguardare entrambe le ali, di fede e di ragione, del cristianesimo, ovvero di salvaguardare «il cristianesimo sia dai pericoli derivanti da una proposta di inclusione della fede nella ragione, del credere nel sapere, sia dall’inclusione opposta della ragione nella fede, del sapere nel credere»⁸.

Come si concilierà dunque – si chiede ripetutamente Lonergan nel corso del suo essenziale saggio – il pluralismo interpretativo tipico della modernità con la “permanenza dei dogmi” esigita da una certa tendenza consolidata della dottrina della fede? Come si concilierà, ad esempio, l’accecamento di un Tertulliano contro Prassea con la posizione di un Origene, il quale, rispetto ai due contendenti, preferisce rigettare il modulo del materialismo stoico optando per una posizione di tipo medio platonico? Ma, soprattutto, come si concilierà l’oggettivo progresso della formulazione dogmatica registrabile per esempio a Nicea, che provocherà in Atanasio, assieme alle altre sue preziose chiarificazioni teologiche, la spinta a coniare quella piccola, ma preziosissima, regola ermeneutica nella dizione delle verità trinitarie che “tutto ciò che è detto del Padre va detto anche del Figlio, eccetto che il Figlio è Figlio e non Padre”?

Delle verità sottratte alla fissità eterna, quindi non eterne, puntualizza Lonergan, sono da considerare, sí, relative, ma certamente non rispetto ad un luogo e un tempo, bensì in riferimento al *contesto* di un certo luogo e di un certo tempo. Il teologo, a questo punto, non temporalizza, ma contestualizza la questione posta. Ogni contesto, tuttavia, va a sua volta correlato ad un altro contesto. Si potrebbe far strada, pertanto, una teologia in grado di studiare tutte queste correlazioni,

⁷ Id., *Belief: Today's Issues* (scritto preparato per “Pax romana Symposium sulla Fede”, 16 marzo 1968 Pittsburgh; ristampato in «Catholic Mind», maggio 1970), in *ivi*, pp. 87-99, qui p. 93.

⁸ G. Lorizio, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2003, p. 52, con ampia bibliografia sulla prima recezione dell’enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II (1998), di cui nel 2008 ricorre il decennale.

operando, nella luce della storia, delle trasposizioni da un contesto ad un altro, fino a ritrovare comunque quella verità – la *res* a cui fanno riferimento le enunciazioni linguistiche contestuali – che si estende ferma ben al di là dei luoghi e dei tempi e dei relativi contesti in cui prendono corpo una certa formulazione o un determinato asserto linguistico. Si deve, per dirla altrimenti, aprire la strada ad una pratica della teologia che non indugi né nell'arcaismo né nell'anacronismo. Il no all'arcaismo comporta di non rifiutarsi di rispondere alle nuove questioni che di volta in volta sorgono, così come sorgevano già entro il contesto degli scritti del Nuovo Testamento, ma soprattutto così come si originarono nel cristianesimo sul terreno del confronto con la cultura greco-romana, oppure in seguito con la Parigi medievale, o con il contesto in cui si svolse il concilio di Trento, o con quello del Vaticano I o II. A sua volta, il no all'anacronismo, nell'ottica di Lonergan, significa rifiutare una speculare posizione che, pur nell'ansia di voler rispondere alle nuove questioni poste dai contesti diversi, non accentua però mai gli accadimenti storici e le prospettive del divenire, preferendo ritenere che tutte le possibili nuove risposte siano già pre-contenute, almeno implicitamente, in una specie di serbatoio veritativo, identificato ovviamente nelle dottrine enunciate una volta per sempre dai testi sacri del Nuovo Testamento. Una teologia che non sia né un arcaismo né un anacronismo si rende, invece, disponibile ad ammettere non soltanto dei meri *aggiornamenti* della dottrina consolidata, ma un vero e proprio *divenire in sviluppo* nelle dottrine di fede, ossia non esclude degli avanzamenti teologici. Gli avanzamenti sono, infatti, tipici di una disciplina teologica supposta come attività in continua evoluzione, che non disattende la chiarezza, la coerenza e il rigore dell'ideale logico dei propri enunciati, ma sa altrettanto bene che le nebulosità e le indeterminazioni che accompagnano ogni ricerca umana, quindi anche la ricerca teologica, non potranno mai essere del tutto rimosse da parte dei viatori-ricercatori.

Quali possono, dunque, essere i fattori che hanno condotto Lonergan ad una tale decisa e, per i suoi tempi, avveniristica rivisitazione del metodo teologico? In primo luogo, l'Autore registrava, negli anni Settanta del secolo breve, un avvenuto cambiamento epistemico. Inevitabile era stata, infatti, la trasformazione verificatasi nella pratica teologica a seguito della transizione epistemologica da un orizzonte presupponente verità eterne ed immutabili ad un altro che, invece, preferisce porsi nell'ottica delle dottrine in continua trasformazione ed evoluzione. Lonergan, come suo solito, articola anche la connessa trasformazione della domanda a partire dalla quale dovrebbero essere affrontati, con diverso paradigma epistemologico, i nuovi problemi. Essa appare assai importante perché risulta da lui posta dal punto di vista dell'ermeneutica degli enunciati di fede: vanno, tali enunciati, considerati delle dottrine, cioè degli asserti dogmatici irreformabili, ovvero appartenenti al mondo delle "verità eterne", oppure sono da ritenere soltanto dei "punti di vista" teologici? Se proprio delle verità eterne esistono, osserva allora Lonergan nella sua peculiare esegesi del maestro medie-

vale della teologia cattolica, fra' Tommaso d'Aquino, esse saranno da ritenere tali solamente in riferimento all'eterna ed immutabile mente di Dio; ma, insieme, se esse sono davvero eterne, lo saranno anche in riferimento alla mente umana, nel senso che essa non potrà enunciarle che come effettivamente vere, pena il cadere in contraddizione logica. Ma, questo di Lonergan, non è un atteggiamento foriero di relativismo, poiché da tale asserto non si potrà mai, continua il teologo canadese, ricavare l'insidiosa conseguenza che non si dia alcun fondamento veritativo delle certezze e delle esperienze compiute di volta in volta nell'arco storico-temporale. Difatti, resta pur sempre vero lo zoccolo duro di un dato di fatto storico, di un evento osservato e documentato: se Cesare ha effettivamente passato il Rubicone in un certo tempo e luogo – ecco l'esempio addotto dal canadese –, questo fatto rimarrà sempre vero, al punto che non potrà esser negato che Cesare lo abbia fatto in quel certo tempo ed in quel determinato luogo.

Eppure, anche in questo pur plausibile modo di configurare la questione, permane, continua Lonergan, una qualche sottile, apparentemente assai sottile, aporia. Ogni asserzione, infatti, presuppone pur sempre un contesto al cui interno possono esser proposti il senso e le implicazioni dell'asserzione stessa. Per cui anche l'attendibilissimo e fondato enunciato relativo al passaggio del Rubicone da parte di Cesare che marcia su Roma risulta vero pur sempre soltanto in relazione ad un determinato tempo e ad un certo luogo. Tuttavia, a fugare l'aporia basterà la considerazione che l'asserto risulterà vero anche in altri tempi e luoghi, per esempio oggi, allorché ri-ascoltiamo la frase che descrive quel passaggio, a condizione, però, che i contesti siano sufficientemente simili e consentano ai parlanti di verificare l'indipendenza della veridicità dell'asserto, al di là di coloro che lo ripronunciano, lo ri-ascoltano e lo ri-pensano. Come uscire, dunque, totalmente dall'aporia?

Lonergan ricorda, in merito, che la vera differenza tra la verità dell'evento di ieri e la sua riproposizione nell'asserto di oggi va riscontrata non tanto negli enunciati e nel loro rapporto coi fatti verificatisi e coi fatti ri-ascoltati, bensì ponendosi nell'orizzonte argomentativo di riferimento. Occorre insomma verificare se, nel pronunciare la formula, si stia argomentando *a priori* oppure in altro modo. Se, infatti, si argomenta *a priori*, dal momento che la natura umana rimane sempre identica pur nel variare delle asserzioni e degli enunciati, i contesti si mantengono sostanzialmente sempre i medesimi, quindi faranno apparire prima o poi la verità stabile del dato evocato dai termini e dalle proposizioni che lo enunciano. La filologia, in un siffatto orizzonte *a priori*, non avrà altro compito che quello di condurre uno studio storico-filosofico sulla natura umana, presupposta sempre identica e perenne – *semper idem* – pur manifestandosi ora nel mondo antico, ora in quello medievale, ora nel moderno. La stessa ermeneutica, nel medesimo orizzonte *a priori*, non potrà che limitarsi ad essere una teoria dell'interpretazione del corretto senso degli enunciati e dei testi, ovvero si configurerà come un'arte generale che cerca di salvaguardare lo studioso di oggi dalla non-comprensione e dal-

l'interpretazione non corretta dei fatti di ieri. Ne risultano misurati gli stessi rapporti tra filosofia e teologia. Essi saranno comunque perseguiti, però, nell'ottica di ottenere dalla filosofia (ma ancora di più dalla filologia e dell'ermeneutica) soltanto dei meri ausili (*scienze ausiliarie*) per giungere alla perenne verità *a priori*, propria degli enunciati teologici (appartenenti alla scienza che detiene il *logos*). Nell'argomentazione *a priori*, infatti, ogni interprete, anche il soggetto-teologo, di fronte agli asserti del passato remoto e prossimo, percepisce il proprio compito come un dover frenare le passioni e le domande del presente, tenendole al di fuori dei fatti oggettivi del passato, allo scopo di poggiare i propri dati, attualmente rivisitati, su delle fonti strettamente coeve agli enunciati di volta in volta affrontati, tutt'al più cercando di determinare da dove gli autori delle fonti originarie e fondative abbiano potuto attingere le proprie informazioni e come le abbiano in concreto utilizzate.

Solo che se, fino alla modernità, i teologi riescono comunque a mantenere un qualche contatto con tali fonti storiche fondative, entro un'istanza che cerca di ricostruire un coerente sistema cristiano pur nel differenziarsi delle singole posizioni teologiche, dalla modernità in poi, tranne forse l'eccezione di Melchior Cano, prende piede una ben diversa e problematica stagione. Nel corso di essa, la teologia si va, infatti, progressivamente separando dalle sue fonti storico-documentarie. Inoltre, posto che si debba soltanto riproporre una medesima immutabile natura delle cose nei differenti tempi, la teologia si accorge di nutrire, alla fin fine, un'indebita pretesa: una singola intelligenza teologica, il singolo teologo, dovrebbe essere, infatti, in grado di padroneggiare tutte le fonti, non soltanto tutte le Scritture, ma pure tutti i Padri, tutti i concili ed i teologi, per non menzionare la conoscenza del cosiddetto *sensus fidelium*. Un sol teologo si riscopre, invece, impari per tutto questo, per cui urge piuttosto, sostiene Lonergan, un'azione collettiva, di collaborazione tra molti specialisti, condotta all'insegna di un punto di vista unitario, che declini in un'altra direzione il nuovo compito metodologico della teologia. Del resto, il teologo canadese si è già convinto che, ad ogni dimostrazione, vada accompagnato lo sforzo di comprendere personalmente, anzi di convertirsi all'oggetto indagato, come già *Insight* aveva sintetizzato nell'Epilogo, osservando che non è sufficiente per il teologo muoversi dal punto di vista mobile di contesti e delle diverse scienze, ma dal punto di vista finale di un credente, di un cattolico e di un professore di teologia dogmatica, in vista di un'appropriazione personale. Anzi, per evitare l'abisso che, frattanto, si è comunque creato tra la teologia scolastica – che si ferma alla scienza intesa come certezza – e la scienza contemporanea, che vuole invece approdare anche alla conoscenza delle cause universali e necessarie, bisogna riformulare il senso stesso del circolo ermeneutico teologico. Il *crede ut intelligas* di Agostino non deve più significare “credi per essere certo”, oppure “credi per mettere a raffronto dei concetti”, bensì: “credi affinché tu possa comprendere”, laddove «intelligenza significa non tanto “avere certezza”, dal momento che per fede siamo già certi, e neppure signi-

fica “concettualizzare”, dal momento che non siamo in grado di “dimostrare” i misteri, e neppure “avere intelligenza”, in quanto un mistero non è un universale [di cui si può avere conoscenza intellettuale]; piuttosto, intelligenza significa evidentemente comprendere»⁹. Siamo qui di fronte al significato principe dell'espressione *Insight*, come la nuova traduzione dell'opera nell'OBL ben mostra¹⁰.

Impostazione attualissima, questa di Lonergan, se si osserva un'epoca, qual è nel frattempo diventata la nostra, che sembra assegnarsi il compito della semplice enumerazione degli accadimenti senza approfondirne mai l'ordito o elaborare un qualche modello alla luce del quale poter comprendere il senso unitario degli eventi e degli accadimenti. Certo, c'è chi in storiografia ripropone ancora coraggiosamente, sulla scia di grandi Maestri del pensiero marxista o liberale, la grande questione del metodo: come rileggere le fonti rispettandole, ma senza perdere neppure di vista le nuove domande che la modernità pone e, alla luce di esse, reinterrogare opportunamente il passato senza tradirne la verità? Certo, la questione ermeneutica degli asserti formulati nel passato, nonché delle fonti che li riferiscono, non potrebbe essere mai condotta alla luce di una sola figura interpretativa, per esempio quella dei soli pensieri della nostra mente o delle categorie che oggi sovrintendono alla nostra formulazione delle proposizioni relative al mondo, si trattasse anche della concezione della “storia per cicli”, o della “storia universalizzante” alla Meyer e perfino di quella filosofia hegeliana capovolta che, nella formulazione di Feuerbach, faceva delle strutture economiche uno schema assoluto, raddrizzando la dialettica hegeliana facendo sí che, mentre prima essa si reggeva sulla testa, fosse rimessa a reggersi di nuovo sui piedi¹¹. Tuttavia, per continuare nella metafora engelsiana, né i piedi da soli né la sola testa sono ora sufficienti per consentire la tenuta dell'insieme e attingere la verità delle cose. Nella realtà della storia, infatti, non predomina alcuno schema assoluto, che anzi sono talvolta predominanti altri fattori da ponderare accuratamente, interrogando sempre da capo le fonti antiche, spesso le piú controverse e che, nel caso del cristianesimo, si comportano come sorgenti fondative rispetto ai pur possibili successivi sviluppi teologici¹².

È in quest'ottica che, già nel 1970, Lonergan può guardare elettivamente alla letteratura specialistica germanofona, cioè agli esiti conseguiti, già in quella cul-

⁹ B. J. F. Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1966 (Bibliothèque des Archives de philosophie - Nouvelle série 5), pp. 255 [ed. or. *Theological studies* (1946), p. 223].

¹⁰ B. J. F. Lonergan, *Insight: uno studio del comprendere umano*, edizione italiana a cura di S. Muratore e N. Spaccapelo, Città Nuova, Roma 2007 (OBL 3).

¹¹ Cf F. Engels, *L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, tr. it., Roma 1963, pp. 56-58.

¹² Per la discussione di queste tematiche di metodologia storiografica, alla luce degli apporti del marxismo, cf F. M. d'Ippolito, *Modelli storiografici fra Otto e Novecento*, con un inedito di Francesco De Martino, Satura editrice, Napoli 2007.

tura, dal metodo ermeneutico e dalle indagini storiografiche, notando opportunamente come tali nuovi risultati si siano progressivamente estesi alle ricerche bibliche, teologiche e religiose. Oltre a far ipotizzare un altro possibile metodo argomentativo in teologia, di tipo *a posteriori*, finalmente un vero e proprio “argomentare in concreto” e non in astratto – cioè quell’argomentare che ha preso sempre più piede nel procedimento delle scienze naturali e in quello di alcune scienze umane, della filologia, dell’ermeneutica e della critica storica –, questo stato dei fatti è da ritenere, osserva il canadese, una vera e propria “valanga metodologica” piombata sulla precedente pratica della teologia. A seguito di questa valanga, testi sacri, testi dei padri, enunciati degli antichi concili... sono sempre meno da considerare l’arsenale di prove della divina rivelazione, a cui attingere in una sempre più desueta pratica teologica assimilata tutt’al più ad una sorta di processo di certificazione di quanto Dio ha messo a disposizione dei ricercatori per approfondire la conoscenza dell’Altissimo e la conoscenza delle altre cose, ma sempre nella loro relazione con Dio. Nella nuova prospettiva che avanza inevitabilmente, e tutto travolge come una valanga, la fede non è da ritenere tanto una conclusione logica ricavabile da premesse, ovvero una deduzione; i misteri della fede, a loro volta, non possono essere dimostrati con il rigore logico-deduttivo delle scienze geometriche, le fonti della tradizione non possono essere utilizzate dal teologo come la cartucciera di munizioni per corroborare inveterate tesi di scuola. Configurata, infatti, la fede come dono di Dio, accertato che i *mysteria fidei* possono essere conosciuti dal teologo mediante degli atti d’intelligenza analoghi, ossia non-perfetti in quanto soggetti essi stessi alla provvisorietà storica del ricercatore, si apre, per la pratica teologica, lo spazio per una procedura analoga a quella degli altri procedimenti scientifici che si sono consolidati tra evo moderno e contemporaneo. Tutto questo, osserva Lonergan ricorrendo alla metafora dell’apparecchio televisivo, non pone tanto i teologi nelle condizioni di dover riparare un vecchio apparecchio, ricorrendo a questa o a quella competenza strumentale, per esempio munendosi del pezzo di ricambio, cioè giustapponendo tecniche diverse, ma tutte funzionali allo scopo di ripristinare l’antico stato dei luoghi e delle cose. L’apparecchio televisivo – fuor di metafora, la pratica teologica – non si può più riparare, neppure se ci muniamo di tutte le valvole idonee, ovvero non può essere mai riportato ad un presunto stadio “eterno” ed astorico. Si tratta di progettare, piuttosto, un qualcosa d’altro che svolga le medesime funzioni dell’apparecchio ormai in disuso. Sul piano della concreta pratica teologica, non è più sufficiente leggere questo o quel libro, riprendere questa o quella tecnica, compiere l’esegesi corretta di questo o quel grande teologo. In un processo determinato, supposto come sempre in divenire e come sapere cumulativo, tutto quanto viene riproposto, esteso, sintetizzato, trasformato è sempre da assoggettare ad una più grande e radicale trasformazione, da svolgere alla luce di un nuovo punto di vista unitario.

3. Teologia e filosofia

È proprio questo il punto di attacco per delineare in diverso modo anche i rapporti e le correlazioni da stabilire tra una teologia rinnovata e la filosofia (due *atti secondi* rispetto a fede e ragione), ovvero per delineare prospetticamente il contributo che, nell'orizzonte di Lonergan, la filosofia potrebbe arrecare alla teologia così come essa dovrebbe oggi articolarsi. L'originaria intenzione lonerganiana è quella di tratteggiare il metodo in teologia, quindi anche la via per strutturare delle possibili relazioni da istituire con la filosofia, per compiere un esame senza veli delle proposizioni e delle controproposizioni che si fanno avanti in un determinato terreno d'indagine qual è quello della pratica teologica. Lo stesso *Insight*, a cui Lonergan lavorava già dal 1949 al 1953, è considerabile come l'esempio di un'esplorazione di metodi in un altro campo, affinché serva alla gente, ed anche al teologo, come uno *specimen*, come una via per scoprire in se stessi come stanno le cose in se stesse, a scoprire se stessi ed essere se stessi, in sintesi ad ottenere quell'autoappropriazione che condurrà all'oggettività, riconfigurata lonerganiana come vero frutto dell'autentica soggettività riscoperta come trasformata dall'oggetto immenso indagato. Se una certa ermeneutica e una certa storia critica hanno condotto allo storicismo alla Troeltsch, il quale fu sicuramente, secondo Lonergan, colui che diede il via al relativismo, non bisogna certo ri-perpetuare l'inadeguatezza filosofica dello storicismo esasperato; ma neppure si deve rinunciare ad una prospettiva teoretica per il solo fatto che alcuni suoi esiti sono diventati relativistici. Certo, fare spazio alla storia comporta il rischio di storicizzare la ragione, in sostanza d'incurvarla su se stessa per l'eccessivo sapere. Son sempre dietro l'angolo gli scivolamenti in varie forme di *agnosticismo* (per cui non si potrebbe trarre alcuna conclusione dal punto di vista conoscitivo, facendo prevalere l'*ignorabimus* rispetto alla possibilità di sapere), o anche di *relativismo* (per cui tutte le posizioni risulterebbero assolutamente vere in quanto enunciate sempre e soltanto in riferimento a chi le ha espresse), oppure in un *indifferenziato pluralismo* (per cui tutte le posizioni sembrerebbero equivalersi e tutto sarebbe ridotto ad opinione, quasi in atmosfera scettica). E in tal modo la ricerca si riduce ad un movimento ondivago, qualificato da sfiducia radicale nelle grandi risorse conoscitive che sono nella disponibilità dell'essere umano¹³.

Se non si tratta tanto di giustapporre, rispetto alle tecniche ed agli ambiti della tradizione, soltanto delle tecniche diverse ad alcuni ambiti; se si tratta di vedere come ciascun ambito della teologia possa essere riproposto, esteso, sintetizzato,

¹³ Rinvieri, in merito, a P. Giustiniani, *Uno e molti alla luce del Cristo. Piste per pensare filosoficamente l'evento cristiano*, in R. Di Ceglie, cur., *Pluralismo contro relativismo. Filosofia, religione, politica*, Edizioni Ares, Milano 2004, pp. 225-271; Id., *Relativismo. Che cos'è e cosa fare in prospettiva religiosa*, in M. Brunetti e S. Sorrentino, cur., *Relativismo: una sfida per i cristiani*, edizioni Ecclesiae Domus, Napoli 2007, pp. 27-66.

trasformato, occorre davvero prepararsi a lavorare alla luce di un punto di vista unitario, ovvero a configurare una nuova prestazione conoscitiva. Ma se la prestazione è, alla fin fine, conoscitiva, ecco che vanno ricercate delle risposte integrali e precise ai famosi interrogativi lonerganiani di fondo. Il nocciolo del contributo della filosofia alla teologia sta tutto, allora, nei seguenti interrogativi di tipo gnoseologico, epistemologico, teoretico, che tutti rinviano alla prospettiva trascendentale l'unica ritenuta in grado di dare corpo gradualmente a un set filogenetico di schemi in grado di fornire la competenza socio-culturale con una prima approssimazione alle nozioni che essa deve esprimere: «Ecco l'interrogativo della teoria conoscitiva: che cosa precisamente si fa quando si conosce? Ecco la domanda dell'epistemologia: perché fare questo è un conoscere? La domanda della metafisica a sua volta è: che cosa si conosce quando si fa questo? Quando alle precedenti domande si reagisce mediante una risposta globale di ordine filosofico, si entra effettivamente in possesso di un metodo trascendentale, cioè di un metodo che non risulta specificato da qualche particolare ambito del soggetto, bensì da appropriate aggiunte ed adattamenti che possono essere giustificati da qualche ambito o soggetto dell'indagine umana».

Come si può vedere, nell'elaborazione di un metodo teologico adeguato ai tempi, alla filosofia non viene assegnato soltanto il compito di offrire degli elementi e strumenti concettuali da discernere alla luce del principio normativo ultimo della dottrina rivelata¹⁴. Piuttosto, e coraggiosamente, si cerca di entrare in possesso di una risposta globale di ordine filosofico, ovvero di padroneggiare un metodo trascendentale, evidentemente in linea con la svolta trascendentale della filosofia moderna. E tutto questo per tenere in debito conto quanto è accaduto nella grande trasformazione verificatasi nelle scienze moderne, laddove la moderna immagine del mondo, soprattutto a partire dalla scienza empirica, si è mostrata ben differente dalla visione di scienza teorizzata nei *Secondi Analitici* da Aristotele. In questo senso Lonergan è considerabile un innovatore nella continuità e perfettamente in linea, com'egli esplicitamente sostiene, con il genuino intento della rinascita scolastica promossa da Leone XIII ufficialmente a partire dal 1879, ma in alcune città europee, per esempio a Napoli, già anticipata dagli anni Quaranta del secolo XIX. Solo che il motto *vetera novis augere et perficere* non è più interpretato da Lonergan come dovere di precisare che cosa siano veramente quei *vetera*, ad esempio che cosa effettivamente intendesse san Tommaso allorché usava la formula “processione intellegibile di un *verbum* interiore”. I

¹⁴ Così saranno ancora configurati i rapporti tra filosofia e teologia nel successivo 1990: «è importante sottolineare che l'utilizzazione da parte della teologia di elementi e strumenti concettuali provenienti dalla filosofia o da altre discipline esige un discernimento che ha il suo principio normativo ultimo nella dottrina rivelata. È essa che deve fornire i criteri per il discernimento di questi elementi e strumenti concettuali e non viceversa» (Congregazione per la dottrina della fede, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo* [2.5.1990], n. 10).

vetera da comprendere comportano, piuttosto, di capire unitariamente ciò che un teologo del passato volesse dire e comprendere enunciando determinati asserti e, insieme, come egli effettivamente li comprendesse¹⁵. *Augere et perficere* significa, inoltre, che ogni singola posizione teologica non può più essere giudicata alla luce delle categorie di ortodossia o di eresia di un determinato contesto del passato, distribuendo patenti di ortodossia e di eresia secondo il grado di continuità o di discontinuità di una tesi più recente rispetto al modo d'interpretare del passato supposto *a priori* come normativo. Se, per esempio, un Lyonnet offrì, rispetto al passato, una diversa esegesi di *Romani* 5,12, non bisognerebbe comprenderlo alla luce di categorie di eresia-ortodossia, poiché quell'esegeta sarebbe eretico soltanto se la teologia fosse ancora considerata un sistema di deduzioni: ma se essa, invece, è un processo *in fieri*, interdipendente, l'eventuale nuova esegesi di Lyonnet, piuttosto che una tesi ortodossa o eterodossa, diventa soltanto una nuova situazione interpretativa di fronte ad un testo biblico.

Ne consegue per chi compie il lavoro di teologo un procedere lento, da riprendere sempre da capo, ritornando senza posa sui dati, qui guadagnando una piccola intuizione e lì un'altra, seguendo piste che successivamente si rivelano false e traendo comunque profitto dai molti errori, operando continui aggiustamenti e trasformazioni cumulative delle ipotesi, prospettive e concetti posseduti inizialmente. Senza mai cedere alla tentazione concettualista di certi manuali teologici redatti *ad mentem* del teologo indagato (anche Lonergan ne aveva scritti), ma neppure cedendo al rischio moderno di utilizzare un metodo per se stesso, escludendone lo scopo o intenzionalità, che ne fa sempre e soltanto un mezzo per raggiungere il fine di comprendere¹⁶. Siamo così pervenuti al punto nodale nella delineazione dei rapporti tra teologia e filosofia. Una tal situazione sospinge infatti ogni teologo, argomenta il canadese, ad assumere obbligatoriamente la filosofia in teologia, soprattutto per valorizzarne gli apporti epistemologici e conoscitivi ai fini della costruzione di un corretto metodo teologico. I nuovi metodi ed i nuovi risultati non implicano, ovviamente, una nuova rivelazione o una nuova fede, ma risultano certamente non-compatibili con le precedenti concezioni della teologia. Ne consegue un diverso modello di teologia cattolica che non potrebbe più essere intesa come un *semper idem*, bensì come un processo in divenire, la cui struttura concettuale, cioè, non potrà più corrispondere alle regole ferree e necessarie di una logica deduttiva, bensì aprirsi ed adattarsi ai continui e cumulativi processi derivanti da un metodo che si analoga ormai a quello in uso nelle scienze empiriche subito dopo l'epistemologia fallibilista.

Pur calcolando previamente tutti i rischi di relativismo che un tal modello corre – un relativismo che oggi percorre una certa pubblicistica teologica troppo refrat-

¹⁵ Cf J. F. B. Lonergan, *La notion de verbe*, cit., p. 227.

¹⁶ Cf *ivi*, pp. 229-230.

taria al nuovo e forse eccessivamente preoccupata di un pluralismo che sembra mettere in causa l'integrità della fede e ridurre gli stessi interventi magisteriali soltanto ad un particolare punto di vista fra molti altri –, Lonergan, nelle *Annotazioni sintetiche conclusive*, ribadisce di voler accogliere il metodo ermeneutico e critico, ma non senza un'analisi che abbia un suo saldo fondamento, nonché una critica epistemologica rigorosa, cioè una precisa prospettiva teoretica. Il guadagno unitario, anzi la posta in gioco, è quello del mantenimento dell'istanza trascendentale, la quale tuttavia in lui finisce per prevalere su quella strettamente ermeneutica, così come si è nel frattempo andata configurando nel dibattito filosofico-teologico dopo Ricoeur e dopo Gadamer. Una prospettiva trascendentale e un *metodo trascendentale* sono probabilmente da Lonergan concepiti ancora, in analogia con la svolta moderna, come degli schemi fondamentali di tutte le possibili operazioni da compiere, quasi come una “camicia di forza metodologica” di operazioni ricorrenti e connesse tra loro le quali daranno inevitabili risultati cumulativi e progressivi, forse indipendentemente dagli stessi soggetti-teologi.

Se, come già suggeriva *Insight*, occorre riscoprire la riconciliazione tra teologia ed altri campi del conoscere umano, la riscoperta dell'apporto della filosofia offre davvero un contributo fecondo, seppur remoto, al metodo della teologia stessa, così come intesa dal canadese. Il punto di vista mobile esigito da un procedimento in evoluzione mantiene, in ogni caso, il punto di vista finale di un credente, di un cattolico e di un professore di teologia dogmatica, in vista di un'appropriazione personale¹⁷, in cui la ragionevolezza, pur restando un fattore conoscitivo, e dunque filosofico, richiede coerenza tra ciò che conosciamo e ciò che facciamo, con la conseguenza sia di un'appropriazione volitiva della verità che consiste nella nostra volontà di vivere di essa, sia di un'appropriazione sensitiva della verità che consiste in un adattamento della nostra sensibilità alle esigenze del nostro conoscere e delle nostre decisioni.

4. Conclusione

Non pochi degli aspetti toccati da Lonergan in questo lineare e “avveniristico” scritto sembrano ancora di scottante attualità, particolarmente dopo la recente stagione inaugurata dall'enciclica di Giovanni Paolo II su *Fides et ratio* (14.09.1998), dopo l'animato dibattito tra specialisti sui compiti propri della ragione teologica in una fase di crisi della “ragione critica” e di derive “deboliste” e, soprattutto, dopo le prime avvisaglie di un generale recupero dell'apporto della

¹⁷ B. J. F. Lonergan s.j., *L'intelligenza. Studio sulla comprensione dell'esperienza*, tr. it. condotta sulla II edizione inglese da Carla Miggiano Di Scipio, Edizioni Paoline, Alba 1961 (“*Multiformis sapientia*” 6 - collana universale diretta da Giacomo Alberione), pp. 780-781, ora *Insight: Uno studio del comprendere umano*, 2007, cit., pp. 908-909 [or. ingl. *Insight: A study of Human Understanding*, Longmans, Green and Co, London 1957].

filosofia e della teologia nel ripensamento delle virtù teologiche cristiane come sta avvenendo nelle prime due encicliche e nella prima esortazione apostolica di Benedetto XVI. Gli occidentali, infatti, presi in qualche modo da una specie di “mania della ragione scientifica” e da quello che papa Benedetto XVI ha evocato come il “dramma e l’illusione di Icaro”¹⁸, pretenderebbero di progredire indefinitamente, senza limiti e senza remore morali, nei campi delle scienze e delle tecniche, accostandosi, sí, al sole della verità scientifica, per esempio nelle zone della vita nascente, dei futuri abitanti del pianeta, della qualità dell’esistere, del trattamento e della cura delle malattia, nella gestione dell’uscita dalla vita..., però con ali di cera, destinate a fondere e far precipitare colui che cercava di volare. Una ragione, insomma, quella postmoderna che tenta di “relativizzare” Dio, “assolutizzando” la cosiddetta tecnoscienza, oggi in grado di modificare geneticamente piante, animali e uomo, e relegando le prospettive culturali e religiose nella sfera del privato, eclissando il modello lonerganiano di una ragione che resta sempre aperta alla fede ed alla riflessione scientifica su di essa, fornendole un punto di vista trascendentale.

Di fronte a queste possibili derive che, ad alcuni teologi, suggeriscono la via del ritorno ad un’evidenza razionale degli asserti di fede (logica tutta interna alla teologia e alla sua evidenza simbolica anche nei suoi riverberi razionali) riprende vigore la domanda, già lonerganiana¹⁹, circa quale prospettiva possieda ancora credenziali di certezza e di universalizzabilità: esiste una verità di fondo unica nelle differenti visioni del mondo, anche religiose e teologiche e nelle diverse prospettive morali delle genti, oppure tutte le proposte differenti hanno la propria “verità”, con la conseguenza che la verità si faccia “relativa” a ciascuna prospettiva ed a ciascun contesto? E, ancora più radicalmente, che cos’è la verità da attingere in un percorso teologico che vola in alto alla luce di un trascendentale, non senza l’apporto dell’ala della ragione filosofica²⁰?

¹⁸ «Lasciarsi prendere dal gusto della scoperta senza salvaguardare i criteri che vengono da una visione più profonda farebbe cadere facilmente nel dramma di cui parlava il mito antico: il giovane Icaro, preso dal gusto del volo verso la libertà assoluta e incurante dei richiami del vecchio padre Dedalo, si avvicina sempre di più al sole, dimenticando che le ali con cui si è alzato verso il cielo sono di cera. La caduta rovinosa e la morte sono lo scotto che egli paga a questa sua illusione. La favola antica ha una sua lezione di valore perenne. Nella vita vi sono altre illusioni a cui non ci si può affidare, senza rischiare conseguenze disastrose per la propria ed altrui esistenza» (Dal discorso pronunciato da Benedetto XVI nell’Aula Magna della Pontificia Università Lateranense, Sabato, 21 ottobre 2006: fonte vatican.va).

¹⁹ Cf P. Giustiniani, *Bernard Lonergan*, Morcelliana, Brescia 2001; tr. portoghese di Silvana Cobucci Leite, Edições Loyola, São Paulo, Brasil 2006.

²⁰ Cf Id., *Fede e ragione. Come su due ali, per volare verso alètheia*, in «Rassegna di Teologia» 45 (2004), pp. 507-527.

GIUSEPPINA DE SIMONE

PER UNA SINTESI FILOSOFICO-TEOLOGICA:
L'IMPORTANZA DELLO STUDIO DI BERNARD LONERGAN

1. *Oltre il dilemma soggettività-oggettività*

Il poliedrico e ricchissimo pensiero di Lonergan offre elementi di riflessione e di ricerca assai significativi in ordine alla questione del rapporto tra filosofia e teologia e alla possibilità di una sintesi dinamica tra le due discipline, di una integrazione che tenga conto della differenza nella recuperata unità.

Punto di partenza che segna nel contempo la novità del pensiero di Lonergan rispetto al precedente quadro di pensiero offerto dalla filosofia neoscolastica è il rovesciamento della priorità tra metafisica e analisi psicologica dell'interiorità, la netta affermazione della priorità della coscienza e delle sue dinamiche intenzionali, che diventa riferimento di base per l'intera teoria del sapere. Oltre il dilemma soggettivo-oggettivo, così come oltre la tendenza alla frammentazione delle specializzazioni, Lonergan traccia un percorso di riappropriazione della nostra soggettività che conduce alla scoperta di una soggettività non troncata nel riferimento esclusivo all'orizzonte immanente dell'esperienza sensibile, bensì protesa in una costante tensione all'autotrascendimento. Il movimento della coscienza è un movimento a spirale ascendente nel quale opera quale termine ultimo e originario movente l'orientamento al trascendente. Dio è dentro il conoscere dell'uomo, ne provoca il divenire e ne compie l'illimitato domandare attraverso cui progressivamente si costruisce. Per questo si può parlare di una necessaria integrazione dei saperi che si fonda sull'unità dello spirito umano e di una oggettività che è come «un frutto che cresce e matura sull'albero della soggettività»¹. In Lonergan «l'oggettività conoscitiva non è indipendente dalla fatica della nostra autotrascendenza» e «non esiste soggettività conoscitiva indipendentemente da quello che siamo e che siamo diventati»²: soggetto della conoscenza è la soggettività esistenziale.

¹ S. Muratore, Presentazione della nuova traduzione italiana di *“Insight: Uno studio del comprendere umano”*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Luigi, Napoli, 17 dicembre 2007.

² *Ibidem.*

Tutto il pensiero di Lonergan è un invito a riappropriarsi della propria coscienza, della propria mente, una pedagogia che aiuta ad appropriarsi della propria identità più profonda fino al vertice della conoscenza di Dio. Da esso viene la spinta ad un percorso di conoscenza personale che è radicale presa di consapevolezza dell'identità umana. L'affermazione dell'oggettività conoscitiva e dell'unità dei saperi va di pari passo con il coraggio dell'autoconoscenza e dell'autoappropriazione.

La pubblicazione di *Insight* rappresenta uno snodo decisivo in tale direzione e il decennio che segue è caratterizzato da una ricca molteplicità di interventi dedicati al soggetto e alla soggettività, fino alla matura elaborazione del *Metodo in teologia*. Due scritti di questo periodo: *Struttura della conoscenza*, del 1964, e *La conoscenza naturale di Dio*, del 1968, possono aiutarci a capire il senso di questo percorso e le prospettive di novità che apre in ordine alla possibilità di ripensare il rapporto tra filosofia e teologia. La loro lettura contestualmente a quella di *Insight* consente di tracciare le coordinate di fondo dell'integrazione possibile dei saperi sulla base dell'unità dello spirito umano.

2. Unità nella differenziazione

L'unità del sapere si dà nell'unità del conoscere che è unità nella differenziazione. La conoscenza umana è una struttura formalmente dinamica, un tutto che mette insieme se stesso. Un tutto le cui parti sono operazioni. Un processo nel quale entrano attività distinte e irriducibili, ma nient'affatto separate o separabili. Ci sono differenti specie di atti conoscitivi accompagnati da differenti specie di consapevolezza. Ma la differenza si compone in unità e all'unità dinamicamente tende nel costruirsi stesso del processo conoscitivo. L'unità della conoscenza è unità dei contenuti poiché «ciò che è percepito è ciò su cui si ricerca; ciò su cui si ricerca è ciò che è compreso; ciò che è compreso è ciò che è formulato; ciò che è formulato è ciò su cui si riflette; ciò su cui si riflette è ciò che è afferrato come incondizionato; ciò che è afferrato come incondizionato è ciò che è affermato»³. E come si dà l'accumularsi dinamico dei contenuti che determina l'unità sul versante dell'oggetto, così si dà l'unità dalla parte del soggetto. Gli atti coscienti non sono tantissimi atomi casuali, isolati, del conoscere, bensì molti atti che si fondono in un singolo conoscere.

«Non solo il percepito è ricercato, compreso, formulato, oggetto di riflessione, afferrato come incondizionato e affermato, ma c'è anche un'identità implicata nel percepire, ricercare, comprendere, formulare, riflettere, afferrare l'incondizionato e affermare»⁴. Tale identità è l'unità della coscienza, la quale, piuttosto che risul-

³ B. J. F. Lonergan, *Insight: Uno studio del comprendere umano*, ed. it. a cura di S. Muratore e N. Spaccapelo, Città Nuova, Roma 2007, p. 427.

⁴ *Ibidem*, p. 428.

tare dal processo conoscitivo ne è il presupposto essenziale. L'unità della coscienza è «data»⁵. La coscienza è infatti assai più dell'unità dei diversi atti, «poiché è entro l'unità che si trovano e si distinguono gli atti ed è all'unità che facciamo appello quando parliamo di un singolo campo di coscienza e delineiamo una distinzione tra atti coscienti che accadono entro il campo e atti inconsci che accadono fuori di esso»⁶. La coscienza «[...] non è qualche sguardo interiore, ma una qualità degli atti conoscitivi, una qualità che differisce ai diversi livelli del processo cognitivo, una qualità che concretamente è l'identità immanente nella diversità e nella molteplicità del processo»⁷. La coscienza è esperienza della conoscenza qualitativamente differenziata, è la propria presenza a se stessi che è correlativa alla presenza dell'oggetto e che si intensifica non facendo dell'introspezione, bensì innalzando il livello delle proprie attività.

3. *L'unità del domandare*

Il filo unico di tale processo, ciò che fa sì che il tutto metta insieme se stesso nella differenza delle parti, è l'unità del domandare che sempre di nuovo sollecita il conoscere umano. La struttura conoscitiva è intenzionalità illimitata perché non c'è niente di cui non possiamo almeno domandare. Il domandare muove la conoscenza, la spinge oltre. E la conoscenza umana sempre di nuovo va oltre, va oltre per aggiungere e quando ha aggiunto unisce. *L'intentio intendens* del soggetto suscita e unisce le attività conoscitive per oggettivare se stessa in una *intentio intenta*.

L'esperienza, l'intelligenza e il concetto, la riflessione e il giudizio, la deliberazione e la decisione sono livelli connessi tra loro e «Ciò che ci fa avanzare, ciò che ci promuove da un livello al successivo, sono le domande»⁸. Dallo sperimentare al capire, dal capire al giudicare, dal giudicare al decidere. Le molte operazioni «sono collegate tra di loro sia dalla parte del soggetto che dalla parte dell'oggetto»⁹; poiché una è la mente che pone le diverse domande e, d'altra parte, nel procedere delle operazioni, gli elementi parziali offerti da ciascuna di esse si accumulano gradualmente, si uniscono, fino a formare un tutto unico, fino a costituire un unico oggetto. «Il concetto unisce ciò che, separatamente, è stato percepito dal senso e ciò che è stato colto dall'intelligenza. Il giudizio si pronuncia sulla verità della concezione e sulla realtà di ciò che è concepito. La decisione riconosce il

⁵ *Ibidem*, p. 429.

⁶ *Ibidem*, p. 428.

⁷ *Ibidem*, p. 429.

⁸ B. J. F. Lonergan, *La conoscenza naturale di Dio*, in Id., *Ragione e fede di fronte a Dio. Il rapporto tra la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale "sistemica"*, tr. it., G. B. Sala, ed., Queriniana, Brescia 1977, p. 137.

⁹ *Ibidem*.

valore di attuare potenzialità che l'intelligenza ha colto e che sono state giudicate reali»¹⁰. C'è dunque una continuità nelle operazioni, un carattere cumulativo del loro risultato, che dice dell'unità dello spirito umano e su di essa si fonda. C'è un'unica tensione che attraversa le differenti operazioni, facendone dinamicamente un tutto, per cui l'unità pur essendo data in origine non si deduce staticamente, ma emerge dal dinamismo stesso della vita della coscienza. «[...] lo spirito dell'uomo, la sua mente e il suo cuore, è una capacità attiva, un *éros*, che tende all'autotrascendenza»¹¹.

La conoscenza umana è radicalmente intenzionale poiché la nostra soggettività è strutturalmente aperta, relazionale. C'è un'intrinseca relazione del conoscere all'essere che rende la conoscenza intrinsecamente oggettiva. «L'oggettività intrinseca all'attività conoscitiva umana è la sua intenzionalità». Essa è «il contenuto dominante della struttura dinamica la quale raccoglie e unisce più attività conoscitive in una conoscenza unica di un oggetto unico»¹². Tutta la conoscenza nel comporsi dinamico delle sue differenti operazioni mira ad accertare criticamente ciò che è e ciò che non è. La struttura dinamica della conoscenza umana è protesa verso l'essere, è ad esso intrinsecamente orientata. La relazione intrinseca della struttura dinamica della conoscenza umana all'essere è *intentio intendens*, è «l'impulso che dà origine alla conoscenza umana. Consciamente, intelligentemente, razionalmente, questa intenzione va oltre: oltre i dati verso l'intelligibilità, oltre l'intelligibilità alla verità e attraverso la verità all'essere; e oltre la verità e l'essere conosciuti alla verità e all'essere ancora da conoscere»¹³.

Radicalmente intenzionale e dunque illimitatamente aperta in un processo di incessante trascendimento, la struttura dinamica della conoscenza umana non è destinata tuttavia a rimanere tensione formale che non raggiunge mai l'oggetto intenzionato. La conoscenza intende l'essere, attinge il reale nel giudizio, in cui il percorso conoscitivo si compie per aprirsi ancora ad ulteriori orizzonti di ricerca. «[...]l'oggettività della conoscenza umana è come un cavo a tre fili: c'è una componente esperienziale che consiste nel darsi dei dati rilevanti; c'è una componente normativa che consiste nelle esigenze dell'intelligenza e della razionalità che guidano il processo della conoscenza dai dati al giudizio; c'è infine una componente assoluta che si raggiunge quando l'intelligenza riflessiva combina gli elementi normativi ed esperienziali in un incondizionato virtuale, cioè in un condizionato le cui condizioni sono adempiute»¹⁴.

L'oggettività della conoscenza umana si basa perciò su un'intenzione illimitata che conduce ad un risultato incondizionato. L'attingibilità dell'essere nulla toglie

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 140.

¹² B. J. F. Lonergan, *La struttura della conoscenza*, in Id., *Ragione e fede di fronte a Dio*, cit., p. 88.

¹³ *Ibidem*, pp. 88-89.

¹⁴ *Ibidem*, p. 90.

però al suo carattere trascendente perché l'intenzione non è mai ristretta al contenuto immanente della coscienza. Non lo è in quanto è di per sé illimitata, e non lo è perché il virtualmente incondizionato che la soggettività conoscitiva coglie nel giudizio non è contenuto nei limiti della vita della coscienza, ma al contrario nettamente li trascende.

«La possibilità della conoscenza umana consiste [...] in un'intenzione illimitata che intende il trascendente, e in un processo di autotrascendenza che raggiunge il trascendente»¹⁵.

4. *La continuità di mente e cuore*

La rivendicazione del carattere intrinsecamente oggettivo della conoscenza, che è condotta sulla base del riconoscimento della sua natura intenzionale, si collega in Lonergan strettamente alla comprensione della soggettività umana in termini di intenzionalità. È tutto lo spirito che è rivolto all'essere nel dinamismo della sua vita e nelle operazioni attraverso cui questa si esplica. Dall'inizio alla fine nell'origine del loro muovere e nel termine del loro tendere, le operazioni dello spirito nei suoi differenti livelli sono protese all'essere in un processo di autotrascendenza.

La struttura dinamica della conoscenza oggettiva può essere compresa solo alla luce delle relazioni che la connettono a quella più ampia struttura dinamica che è il vivere umano.

C'è una sostanziale continuità tra la mente e il cuore. Ciò che in noi è intellettuale è in una relazione di continuità con ciò che è morale e con ciò che è religioso. Questo accade perché l'intellettuale, il morale e il religioso «sono tre fasi distinte nello spiegarsi dello spirito umano, nello spiegarsi di quell'*éros* che aspira all'autotrascendenza, che va oltre se stesso intenzionalmente nella conoscenza, effettivamente nella moralità, totalmente nella religione»¹⁶.

Conoscere intellettualmente significa infatti conoscere “ciò che è”. «Non ciò che appare, non ciò che è immaginato, non ciò che è pensato, non ciò che a me sembra essere così, ma ciò che è così. Conoscere ciò che è, è andare oltre il soggetto, è trascendere il soggetto, è raggiungere ciò che sarebbe anche se questo soggetto non esistesse»¹⁷. Ma se nella conoscenza l'autotrascendenza si configura nei termini della pura intenzionalità, in quanto è tensione al raggiungimento di ciò che è sempre oltre, nell'esperienza morale essa si fa “trascendenza reale”. La morale implica «un andare al di là di tutte le soddisfazioni, gli interessi, i gusti, le preferenze meramente personali, per diventare principio di benevolenza e

¹⁵ *Ibidem*, p. 92.

¹⁶ B. J. F. Lonergan, *La conoscenza naturale di Dio*, cit., p. 140.

¹⁷ *Ibidem*, p. 138.

beneficienza, capaci d'amore genuino»¹⁸. E infine è nella religione che l'autotrascendenza dello spirito umano giunge al suo compimento in un andare oltre se stessi che è totale. La religione è "autotrascendenza completa". Essa infatti non è null'altro se non «l'amore di Dio riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato elargito (*Rom 5,5*)»¹⁹.

E «siffatto amore – scrive Lonergan – non è questo o quell'atto singolo di amare, bensì un essere innamorati radicale, un primo principio di tutti i nostri pensieri e delle nostre parole, delle nostre azioni e delle nostre omissioni, un principio [...] che può diventare il centro costante, tranquillo, ma insieme appassionato, di tutta la nostra vita. Qualunque sia il suo grado, è essere innamorati senza condizioni né restrizioni né riserve, per cui è ultramondano: si verifica in questo mondo, ma tende al di là di esso, non potendo nessun oggetto né nessuna persona finita essere oggetto di un amore senza restrizioni né condizioni. Siffatto essere innamorati incondizionatamente attua in misura completa la potenzialità dinamica dello spirito umano con la sua portata illimitata e, in questa attuazione totale, è un adempimento, una pace profonda»²⁰.

Questo essere innamorati di Dio lasciandosi riempire dal suo amore è ciò che compie lo slancio, la tensione insopprimibile dello spirito umano, ma è anche, a ben guardare, ciò che in radice lo muove. Nell'analisi lonerganiana del dinamismo dello spirito l'esperienza di Dio è assolutamente in primo piano. La vita dello spirito non è pensabile fuori dalla relazione a Dio a cui è protesa fin dall'inizio, da sempre, e in ogni suo passaggio, in ogni sua espressione. La relazione intrinseca del soggetto all'oggetto, che dà ragione del realismo critico nella teoria della conoscenza, si comprende alla luce di questo originario legame che orienta e costituisce lo spirito come continuo trascendimento di se stesso. «[...]Dio sta al di dentro dell'orizzonte del conoscere e dell'agire umano»²¹.

Alla luce di questa analisi che indica nella religione una dimensione fondamentale della vita umana, filosofia e religione appaiono distinte, ma non completamente diverse. La ricategorizzazione di Tommaso operata muovendo dal basso, dalla comprensione del dinamismo intenzionale della soggettività, conduce Lonergan a ripensare il rapporto filosofia-teologia e a riproporre la possibilità di una loro integrazione a partire dalla vita della coscienza in cui esse prendono forma. «Ciò che fa apparire filosofia e teologia come del tutto diverse – scrive Lonergan – è, a mio giudizio, il non saper distinguere tra la coscienza indifferenziata e la coscienza differenziata»²² che è il risultato di un processo di distinzione, specializzazione e, alla fine, integrazione²³. Filosofia e religione sono due delle tre

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 139.

²¹ *Ibidem*, p. 141.

²² *Ibidem*, p. 142.

²³ Cf *ibidem*.

fasi dell'unico dinamismo in virtù del quale lo spirito umano si muove verso l'autotrascendenza e dunque non può esservi contraddizione tra filosofia e teologia. Morale e religione arricchiscono di molto la nostra conoscenza di Dio perché prima ancora arricchiscono la nostra relazione a Lui, ma lo sviluppo che si determina in base all'esperienza morale e a quella religiosa non può che essere in armonia con l'apprensione intellettuale.

La vita dello spirito è distinzione che va verso l'integrazione nell'unità del tendere. E alla base di tutto, del conoscere come dell'agire, come dell'adesione senza riserve all'amore di Dio, vi è, per Lonergan, l'esperienza di Dio che fonda, plasma ed orienta la vita dello spirito.

Con la lucidità e la profondità che lo contraddistingue Carlo Maria Martini rende assai bene la novità dirompente di questo pensiero che ritrova nella trama più profonda dell'esistenza la radice dell'unità dei saperi. «Posso dire di aver trovato in Lonergan – egli scrive – non soltanto un filosofo capace di spiegare i lunghi cammini del sentiero della conoscenza e di paragonare così i vari linguaggi e metodi interpretativi, ma anche di rendere conto di quell'esperienza mistica di fondo che costituisce il succo di ogni esistenza umana»²⁴.

Per tutto questo lo studio di Lonergan può essere quanto mai fecondo nel percorso di studi delle Facoltà di Teologia, in quanto tale percorso si costruisce proprio a partire dal riconoscimento del nesso filosofia-teologia e, nella sua articolazione, invita a cogliere e a sviluppare la distinzione e, insieme, l'unità delle due prospettive di ricerca e di riflessione sistematica. Lonergan aiuta a rintracciare il nucleo originario della tensione conoscitiva e dell'esperienza dell'uomo, quel nucleo in relazione al quale si dà la possibilità dell'unificazione dinamica dei saperi e, prima ancora, dell'unità stessa del soggetto che conosce e agisce. Ritrovare questa unità dà respiro all'umano e restituisce alla conoscenza propriamente umana quell'ampiezza che di per sé le appartiene. «Per trattare gli uomini come persone uno deve conoscere e deve invitare gli uomini a conoscere. Una reale esclusione della conoscenza oggettiva, lungi dal promuovere, distrugge piuttosto i valori della persona»²⁵. L'oggettività della conoscenza si lega strettamente all'autenticità della vita, e, sebbene la conoscenza oggettiva non sia ancora la vita umana autentica, «senza conoscenza oggettiva non si dà vita autentica»²⁶. Perché l'autenticità possa irradiarsi intorno a noi, possa crescere e dilatarsi negli spazi della vita umana, «abbiamo bisogno – scrive Lonergan – di molta più conoscenza oggettiva»²⁷ di quanto normalmente non si sia disposti a riconoscere, di una cono-

²⁴ C. M. card. Martini, *Il valore del pensiero di Bernard Lonergan oggi, International Workshop "Going Beyond Essentialism: Bernard J. F. Lonergan, an Atypical Neo-Scholastic"*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 13-15 Maggio 2008.

²⁵ B. J. F. Lonergan, *La struttura della conoscenza*, cit., p. 102.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 103.

scenza cioè che si lasci guidare dal dinamismo intenzionale del domandare, che incessantemente si apra alla verità e all'essere e che, così facendo, spinga l'uomo al trascendimento di se stesso in quella originaria relazione alla trascendenza che ne costituisce in radice l'umanità e l'insopprimibile dignità.

In questa direzione si è sviluppato negli anni l'appassionato impegno di ricerca e di insegnamento di Padre Saturnino Muratore, conoscitore esperto e raffinato interprete degli scritti di Lonergan. A lui generazioni di studenti devono l'invito incessante ad onorare la propria umanità nell'esercizio di una conoscenza integrata, luogo di unificazione perché principio di un'interrogazione aperta, e la possibilità di comprendere, nella pratica stessa del pensare, la fecondità dell'inscindibile legame che unisce la filosofia alla teologia.

GLI AUTORI E LA CURATRICE

GIUSEPPINA DE SIMONE – È Professore straordinario di Filosofia della religione e di Storia delle religioni alla Sezione S. Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli, dove è Direttore dell'Istituto di Filosofia e del Seminario Permanente di Filosofia della religione. È membro del Comitato Editoriale di «Filosofia e Teologia» e della Direzione di «Dialoghi». I suoi interessi di ricerca includono, fra l'altro, la fenomenologia della religione, la relazione tra filosofia e teologia e il pensiero di Max Scheler. Ha scritto numerosi saggi su questi argomenti e i volumi *La rivelazione della vita: Cristianesimo e filosofia in Michel Henry*, e *L'amore fa vedere: Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*.

DONATO FALMI – Dopo aver studiato e insegnato Filosofia, attualmente è Direttore Editoriale presso la casa editrice Città Nuova, Roma, che sta pubblicando la collana *Opere di Bernard J.F. Lonergan* in italiano. È stato particolarmente coinvolto nella pubblicazione della nuova edizione critica in italiano di *Insight: Uno studio del comprendere umano*, la maggiore opera filosofica di Bernard Lonergan, all'interno di questa collana.

PASQUALE GIUSTINIANI – È Professore ordinario di Filosofia teoretica alla Sezione S. Tommaso della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli, dove è Direttore dell'Istituto di Filosofia. Insegna anche all'Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, Napoli, e alla Pontificia Università Gregoriana, Roma. È membro del Comitato Editoriale di «Filosofia e Teologia», «Asprenas» e «Studi Storici e Religiosi», e co-Direttore di «Colloqui». È autore di numerosi saggi e dei volumi *Bernard Lonergan*, e *Antropologia filosofica: Ripensare l'uomo*, co-autore di *Filosofia e rivelazione: Una ricerca tra ragione e fede*, *Ragione e rivelazione: Introduzione alla filosofia della religione*, e *Il Cristo in filosofia? Percorsi tra ragione e rivelazione*, e co-editore di opere di Roberto Bellarmino.

SATURNINO MURATORE – È Professore ordinario di Filosofia teoretica alla Sezione S. Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli, dove è stato Vice-Preside ed è Direttore del Seminario Permanente di Epistemologia e Direttore delle collane della Sezione S. Luigi. Ha tenuto corsi su Lonergan dal 1970. È stato Direttore di «Rassegna di Teologia». Con Natalino Spaccapelo, è co-Editore Generale della collana *Opere di Bernard J. F. Lonergan* in italiano, e co-editore dei volumi di questa stessa collana *Conoscenza e interiorità: Il Verbum nel pensiero di san Tommaso*, *Comprendere e essere: Le lezioni di Halifax su Insight*, *Sull'educazione: Le lezioni di Cincinnati (1959) sulla «Filosofia dell'educazione»*, *Il Metodo in teologia*, e dell'edizione critica del 2007 di *Insight: Uno studio del comprendere umano*. È autore di numerosi saggi di filosofia teoretica e dei

volumi 'Intelligentia et esse': *La dottrina tomista del conoscere, La proposta metodologica di Bernard Lonergan, Evoluzione cosmologica e problema di Dio, e Filosofia dell'essere*, e dell'edizione critica in italiano di 'Religio Laici' di Herbert of Cherbury, curatore dei volumi *Teologia e filosofia, e Futuro del cosmo, futuro dell'uomo*, e co-editore di *La conoscenza simbolica, e L'identità meridionale*. È stato il Direttore Scientifico dell'*International Workshop "Going Beyond Essentialism: Bernard J. F. Lonergan, An Atypical Neo-Scholastic"*.

ADOLFO RUSSO – È Professore ordinario alla Sezione S. Tommaso della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli, dove insegna Teologia fondamentale, Teologia trinitaria, e Cristologia e il dialogo ecumenico e interreligioso, e dove è Direttore del Biennio di Specializzazione in Teologia dogmatica. È stato Preside della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli. È autore di numerosi saggi sul pluralismo culturale e religioso, sul dialogo tra le religioni e su Rosmini e Möhler, e dei volumi *Religioni e Cristianesimo, Religioni in dialogo, Dio a colori: Pensare Dio nell'orizzonte del pluralismo*, e *La verità crocifissa: Rivelazione e verità in tempi di pluralismo*, e co-autore di *Vivere insieme nella nuova Europa: Il ruolo delle religioni*.

ANTONIO TRUPIANO – È Professore associato di Logica e epistemologia e di Ermeneutica alla Sezione S. Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli, dove è Direttore del settore filosofico e Segretario dell'Istituto di Filosofia. I suoi interessi di ricerca includono, fra l'altro, il pensiero di Bernard Lonergan, le questioni di epistemologia, il problema dell'interpretazione, problematiche di etica contemporanea, il pensiero di Dietrich Bonhoeffer, Joseph Pieper, Jurgen Habermas ed Evandro Agazzi. Ha scritto numerosi saggi su questi argomenti ed è co-autore del volume *Dietrich Bonhoeffer: Storia profana e crisi della modernità*.

* * *

CLOE TADDEI FERRETTI – Già Ricercatrice ed ora Associata alla ricerca in Neuroscienze e Scienza cognitiva all'Istituto di Cibernetica del CNR, è responsabile del Gruppo Scienza cognitiva del Seminario Permanente di Epistemologia alla Sezione S. Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli. È autrice di più di centocinquanta articoli scientifici e più di cinquanta articoli filosofici e teologici, Coordinating Editor della collana *Series on Biophysics and Biocybernetics* dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, editor di due volumi e co-editor di quattro volumi della collana, curatrice dei volumi *Autorità, potere, violenza: Le donne si interrogano, Scienza cognitiva: Un approccio interdisciplinare*, e *Going Beyond Essentialism: Bernard J. F. Lonergan, An Atypical Neo-Scholastic*, e co-editore di *L'esercizio della filosofia; pensiero, meditazione, ragionamento: il counseling filosofico tra 'differenti' pratiche e culture*. Ha collaborato alla realizzazione dell'edizione critica del 2007 di *Insight: Uno studio del comprendere umano* di B. J. F. Lonergan.

INDICE DEI NOMI

- Abelardo, Pietro, 22
 Agazzi, E., 55n, 90
 Agostino d'Ipbona, 73
 Adorno, Th. W., 27n
 Alberione, G., 79n
 Anselmo d'Aosta, 22
 Aristotele, 8, 8n, 26n, 77
 Becker, C., 50n
 Bellarmino, R., 89
 Benedetto XVI, 80, 80n
 Benvenuto, E., 41n, 42n
 Bianchi, L., 26n
 Bonhoeffer, D., 90
 Brunetti, M., 76n
 Bultmann, R., 49n, 50n
 Cassirer, E., 33n
 Catone il Censore, Marco Porcio, 21n
 Cavalieri, R., 29n
 Cesare, Gaio Giulio, 72
 Cicerone, Marco Tullio, 21n
 Cobucci Leite, S., 80n
 Collingwood, R. G., 21n, 50n
 Coreth, E., 42n, 59n
 Cristo, 8n, 24, 67, 76n, 89
 Croken, R. C., 22n
 Crowe, F. E., 7, 8n, 13n, 14n, 17n, 44, 45n, 57n
 Davidson, J. E., 8n
 Dedalo, 80n
 Del Riccio, R., 11
 De Martino, F., 74n
 De Simone, G., 11, 81, 89
 Di Ceglie, R., 76n
 Dilthey, W., 50
 d'Ippolito, F. M., 74n
 Doerr, E., 11
 Doran, R. M., 7, 8n, 11, 12, 13n, 14n, 17n, 22n
 Duns Scoto, Giovanni, 56
 Ebeling, G., 64, 65n
 Engels, F., 74n
 Eraclito da Efeso, 25
 Falmi, D., 10, 13, 89
 Ferraro, S., 39n, 40n
 Feuerbach, L., 74, 74n
 Fichte, J. G., 36, 66
 Fisichella, R., 67n
 Flores, M., 15n
 Fuchs, J., 39n
 Gadamer, H.-G., 33, 33n, 49, 64, 79
 Gambarara, D., 29n
 Gargano, A., 12
 Geymonat, L., 55n
 Giovanni XXIII, 11, 25, 25n, 68
 Giovanni Paolo II, 70n, 79
 Giulio Vittore, Gaio, 21n
 Giustiniani, P., 11, 67, 67n, 76n, 80n, 89
 Greco, C., 11
 Guasco, M., 25n
 Guerriero, E., 25n
 Habermas, J., 90
 Hegel, G. W. F., 27
 Heidegger, M., 29, 30, 50, 57, 58n
 Henry, M., 89
 Herbert of Cherbury, E., 90
 Horkheimer, M., 27n
 Husserl, E., 50, 57, 58n
 Icaro, 80, 80n
 Jaspers, K., 57
 Kant, I., 44
 Lafont, G., 26n
 Leone XII, 77

- Liddy, R. M., 7n
 Lonergan, B. J. F., 7, 7n, 8, 8n, 9, 9n, 10, 10n, 11, 12, 13, 13n, 14, 14n, 17, 17n, 18, 18n, 19, 19n, 20, 20n, 21, 22, 22n, 23, 24, 28, 29, 30, 31, 31n, 33, 35, 35n, 36, 36n, 37, 37n, 38, 38n, 39, 39n, 40, 40n, 41, 42, 42n, 43, 43n, 44n, 45n, 46, 47, 48, 48n, 49, 49n, 50, 50n, 51, 51n, 52, 53, 54, 54n, 56, 56n, 57, 57n, 58, 58n, 59, 59n, 60, 60n, 61, 61n, 64, 66n, 67, 68, 69, 69n, 70, 71, 72, 73, 74, 74n, 75, 76, 77, 78, 78n, 79, 79n, 80n, 81, 82, 82n, 83n, 84n, 85, 85n, 86, 87, 87n, 88, 89, 90
 Lorizio, G., 70n
 Lyonnet, S., 78
 Manca, G., 11
 Marcel, G., 57
 Marotta, G., 10, 12
 Marrou, H. J., 50
 Martini, C. M., 9, 31n, 87, 87n
 Marx, K., 27
 Mathews, W. A., 7n
 Melchior Cano, 73
 Meyer, L., 74
 Meynell, H. A., 57n
 Miggiano Di Scipio, C., 79n
 Milano, A., 45n
 Minazzi, F., 55n
 Möhler, J. A., 90
 Mondin, B., 25n
 Mossa, V. N., 11
 Muratore, S., 7n, 8n, 9, 9n, 10, 12, 13, 13n, 14n, 15, 17n, 18n, 19n, 21n, 35n, 38n, 40, 40n, 43n, 74n, 81n, 82n, 88, 89
 Origene, 70
 Ortega y Gasset, J., 34, 34n
 Ottavini, A., 68
 Paolo VI, 25
 Parmenide da Elea, 27
 Pennini, A., 29n
 Piaget, J., 58n
 Pieper, J., 90
 Prassea, 70
 Quacquarelli, A., 24n
 Raggiunti, R., 29n
 Rahner, K., 35n, 36n, 39n
 Ricoeur, P., 79
 Rosmini, A., 14, 24, 24n, 25n, 90
 Russell, B., 27
 Russo, A., 11, 21, 90
 Ryan, W. F. J., 39n, 68n
 Sala, G. B., 8n, 9n, 19n, 36n, 42, 42n, 60, 60n, 83n
 Sartre, J.-P., 57
 Scheler, M., 89
 Schillebeeckx, E., 70
 Sorrentino, S., 76n
 Spaccapelo, S., 7n, 8n, 9, 9n, 13, 13n, 14, 14n, 17n, 19n, 21n, 35n, 38n, 43n, 57n, 58n, 59n, 74n, 82n, 89
 Sternberg, R. J., 8n
 Strumia, A., 9n
 Taddei Ferretti, C., 7, 9n, 90
 Tanzella-Nitti, G., 9n
 Tertulliano da Cartagine, 70
 Tillich, P., 70
 Tommaso d'Aquino, 8, 8n, 41, 43, 43n, 44, 44n, 64, 68n, 72, 77, 86, 89
 Traniello, F., 25n
 Troeltsch, E., 76
 Trupiano, A., 11, 33, 90
 Tyrrell, B. J., 39n
 Volli, U., 27n

